文化生活译丛　Culture & Life

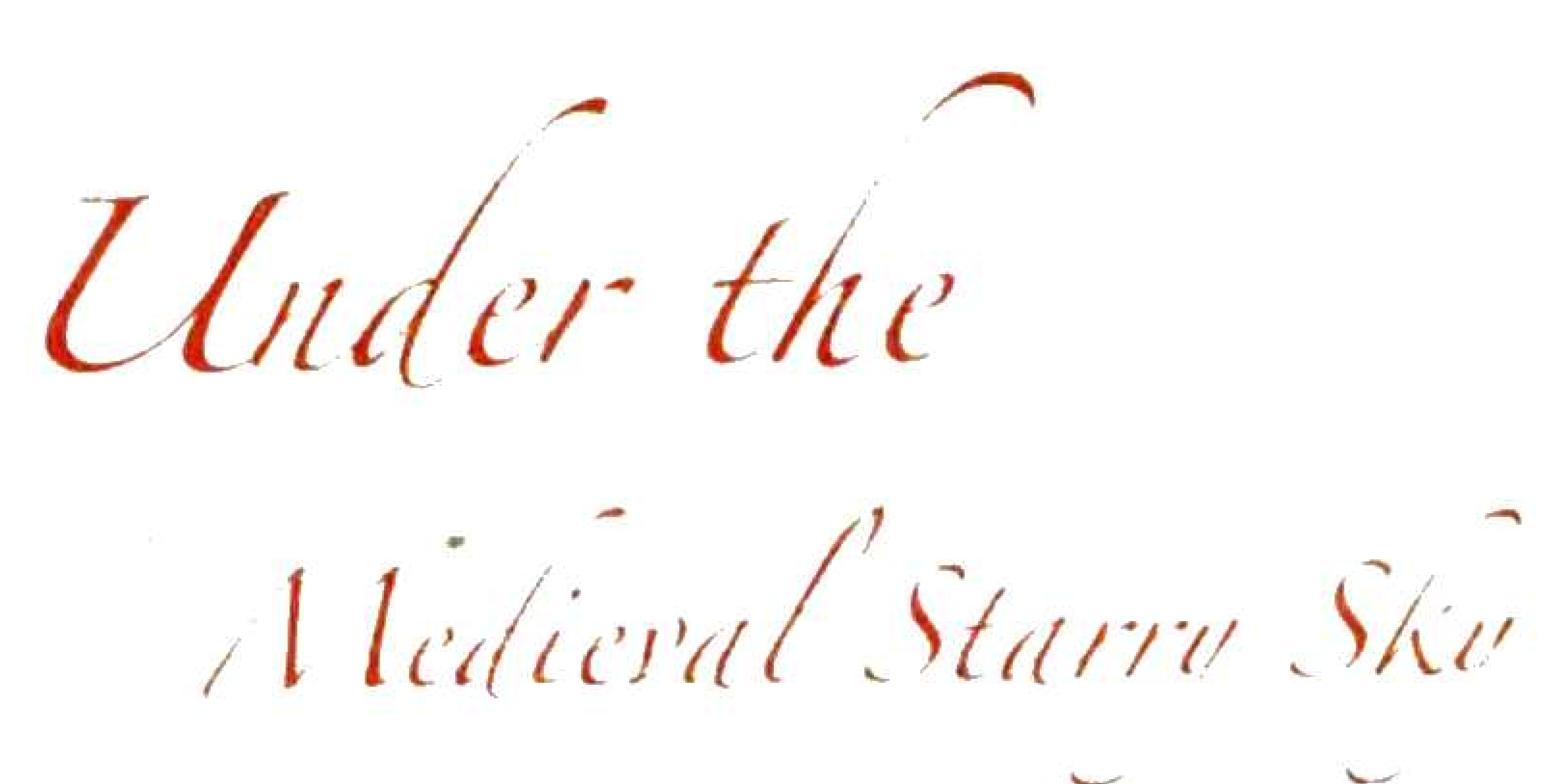


Under the Medieval Starry Sky

中世纪星空下

谨也 著　　李玉满　陈娴若 译

生活·讀書·新知 三联书店





生活在今日的人或许无法想象“拥有财产并在都市中受众人尊敬时，丢下一切，将自己的生命交付于朝圣之旅”，但对居住于中世纪城市的人们而言，这却是每日生活的目标。

不能实际参加朝圣之旅的人也会将自己托付给兄弟团，只希望在自己死后，灵魂能够获得解救，因为他们不能想象在无法确认人与人之间的无形纽带下活下去。

以这样的意义来说，中世纪的都市可说是旅行者的临时居所，但这样的话，便不禁要让我们开始重新思考现在的都市是个怎样的居所？旅行又有什么意义呢？

ISBN 978-7-108-03539-4

9 787108 035394 >

定价：29.00元

文化生活译丛　　生活·讀書·新知 三联书店

中世纪星空下

[日] 阿部谨也 著　　李玉满　陈娴若 译



Under the Medieval Starry Sky

图书在版编目（CIP）数据

中世纪星空下／（日）阿部谨也著；李玉满，陈娴若译.
—北京：生活 · 读书 · 新知三联书店，2011.4
（文化生活译丛）
ISBN 978－7－108－03539－4

Ⅰ.①中… Ⅱ.①阿…②李…③陈… Ⅲ.①世界史：
中世纪史－通俗读物 Ⅳ.① K13－49

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2010）第 203246 号

责任编辑 史行果
封扉设计 罗 洪
出版发行 生活 · 讀書 · 新知 三联书店
（北京市东城区美术馆东街 22 号）
邮 编 100010
图 字 01－2010－5377
经 销 新华书店
印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司
版 次 2011 年 4 月北京第 1 版
2011 年 4 月北京第 1 次印刷
开 本 880 毫米 × 1230 毫米 1/32 印张 9
字 数 229 千字
印 数 0,001－8,000 册
定 价 29.00 元

目　　录

第二章　人和人之间的连结

第三章　历史学的支柱

从东方的眼睛看西方

——阿部谨也与西方中世纪史（代序）

王思迅（台湾如果出版社总编辑）

对一个业余的历史爱好者来说，西方的中世纪一直是个令人敬畏的领域。这种敬畏来自于这个时代的繁琐复杂，也来自于它无可回避的重要性。

现在我们谈主宰世界两百多年的西方文化，多半仅从16世纪的欧洲环境际遇发端，以为从那个时代开始即能解释一切，忽视中世纪所提供的历史基础，但这是一种架空的史观。但若要真正触及中世纪，这从4、5世纪开始，长达一千多年的漫漫长路，又让人不知从何下手。稍微认真一点的学者，哪怕只是想概论性地介绍，通常也要用七八百页的篇幅方能呈现轮廓，而用功的读者纵使决心看完如此巨著，仍会感叹重点庞杂而不知如何串连成为一个体或面。

这似乎是中世纪历史难以避免的困难。但也因为如此，我们对篇幅适中，又能在某一面向深刻把握历史发展脉络的书籍，总会充满好感，大加赞赏。只是这类书籍并不多见。之前赫伊津哈(Johan Huizinga，1872–1945）的《中世纪的衰落》，把复杂的史料归纳成几个诠释力很强的思想观念，以此勾勒14、15世纪欧洲人的价值世界，此书以简御繁，不带学究气，又有中文简体译本，因此很受读者喜欢。可惜书中议论侧重中世纪的末期，又有许多观念属于美学与艺术领域，对中世纪核心时期，也就是10到13世纪这一段，以及社会史方面着墨较少，让人颇感意犹未尽。不过，巧合的是，这一遗憾刚好可以由日本学者阿部谨也的著作完全弥补。

阿部谨也在日本历史学界是深受尊崇的大师级学者，他早年留学德国，专攻西方中世纪的社会史，凭着过人的语言天分和努力，直接搜罗研究中世纪的地方史料，真积力久深造有得，个人著作有《哈美仑的吹笛手》、《德国中世纪后期的世界》、《刑吏的社会史》等三十余本，另有译作《西洋中世纪的女人》等七本，是东方学者中极少数能在此领域自成一家之言，并在国际上享有盛誉的人。

阿部谨也的学术生涯中，大约以中世纪庶民社会研究最为其得力处，无论他面对的主题是旅人、贱民、僧侣、骑士，或是刑罚、城市、性别、生死信仰等，这些成绩都奠基于他面向广阔又独特的庶民社会的基础研究上。

例如其脍炙人口的《哈美仑的吹笛手》一书，表面上是对德国中世纪某城镇一百多名儿童集体失踪的事件作各方面的史料考证，以及探索其如何形成“斑衣吹笛人”故事传说的演变轨迹，然而仔细阅读后就会发觉，这书总是先通过中世纪庶民社会的生活实况、经济条件、城乡关系，与其信仰习俗和生命感受等各方面的背景说明，以此先垫高个别史料的诠释视野。换句话说，阿部先生深知个别史料总要在综合成明确的历史脉络后，才能真正呈现意义。

所以他在同一批史料中所能得到的结论也总比他人来得更深更广。而读者在这一“由博返约”的史料诠释过程中，也受惠于这清晰的历史脉络，常有茅塞顿开，豁然开朗之感，又因此得到许多意料之外的理解。

虽然只读一书，收获却有如胸怀一整套的中世纪社会百科全书，这就是阿部谨也文章迷人的地方。

《中世纪星空下》是阿部谨也另一部脍炙人口的作品。这书为了能给一般社会大众阅读，省去许多学术论辩，一方面展现作者充满亲和力的随笔书写，另一方面也深入浅出地说明10世纪到13世纪间，西方中小型城市迅速发展过程中的社会巨大转变。从这一角度去把握中世纪的历史内涵，必然比个别认识骑士制度、修道院或封建制度更能把握时代的意义，也更能明白中世纪遗留给现代社会的影响为何。

阿部先生在书中说，在10世纪以后，由于农村生产力逐步提高，欧洲各地形成了数百个小型城市，这些城市的主要建立者是各行业的手艺匠人，虽然他们的人数比例低于来自农村的剩余劳力，但却是建立与运作城市规则的人，也就是所谓拥有市民权利的人。因为城市的普遍建立，所以一种不同于传统农村的新型态社会关系也跟着建立，并逐步扩大规模与影响。举例而言，当时城市的基本运作规范来自于行会制度，任何手艺人都依其业别组成行会，并在生产与销售上制订共同遵守的规章。各行会自行推选代表与纠举人，赋予极大权力裁决彼此的利益矛盾，也按条例对违规者施以惩处。不但如此，行会还涉入会员的日常生活，举凡聚餐宴会、急难救助、休假旅行与私德名誉等，都有许多必须遵守的规定，也就是说，人的生活必须完全融入行会的共同体，才能既尽义务又享受权利与荣誉。当然，也由此跟城市其他不具权力身份的游民，以及乡村的农民作出明显的区别。而各行会的自治组织，又集合成整体城市的自

治组织，掌理更大的权力事宜。这一由下而上的行会共同体生活组织，就是现代社会所谓“市民意识”的由来。

东方的城市历史并无西方这种广泛连结的自治经验，所以一百多年前严复在翻译“sociology”一词时，因为找不到合适的字眼，故译成“群学”，而日本学者尝试以“人间”、“世间”等三十几种不同字眼翻译“society”，几经论辩，最后才确定为“社会”。阿部谨也对此则更进一步论说，日本并无西方那种既普遍又合一的“社会”观念，只有局限在由生活圈中的人际关系所组成的“世间”观念，所以研究社会史时不能原封不动把西方的社会观念移植到东方来。这个说法看似惊世骇俗，但从中世纪城市观念推导而下，若不是深切掌握其历史神髓，也得不出这样大胆的结论。

本书是阿部谨也的历史著作首次被翻译成中文。我们当初决定翻译此书的时间是2005年底，译者之一的李玉满住在京都，因为翻译中遇到许多欧洲文献上的困难，曾想初稿完成后前往东京拜访讨论，并邀其为中文版写序，想不到2006年9月作者不幸辞世，徒留遗憾。我们希望这本书能作一敲门砖，不但让大家注意到这位学人在中世纪历史研究上的贡献，也让我们有机会从一“东方的眼睛”去看西方的历史。

第一章

中世纪的生活



门扉图，以乐器演奏音乐的死神（1555年）

我的旅程，中世纪之旅

一位比我年长二十多岁的友人对我说：“阿部，要不要一起出门旅行？”“好主意，去哪里呢？”回答的同时，我心中已经浮现出新的旅行轮廓。那并不是一个全新、未知的土地景象。倒也不是去哪里都行，但只要符合了一定的条件，旅行目的地其实并不需要特别选择。

像这样的旅行，我们已经持续了将近二十年。脑海里随便浮出的几个例子，第一个想到的是飞驒地区的白川乡，2月时从网走市走到知床半岛上的雾拓洛，10月份的烧尻、天卖等，我们曾经走访过许多土地。在这些旅行途中，曾经在安倍川内地民宿里度过一夜，那一次，我在东京车站里买了一瓶小酒，搭上普通列车，在沼津车站换车后，花了几个小时到达静冈。在静冈市一间熟悉的酒店里喝到九点多，才动身往安倍川内地的民宿出发。到了民宿，围坐在围炉边，吃了点东西之后，一边喝一边聊，一聊就聊到清晨四点多。早上到静冈城内的咖啡馆里喝杯咖啡，再搭上普通车，沿路一边喝着啤酒回到东京。

不论是大型的旅行，或是这种一夜之旅，睡眠时间都非常少，回到家都极度困倦疲惫。但是唯有这样的旅行，日后回想起来，才会感觉“当时玩得真是尽兴”。有时旅伴在凌晨十二点前就睡着了，旅行的乐趣也就减了一大半。

虽然我们这种愉快的旅行经验延续了二十多年，毕竟和一般的旅行比起来多少有点不同。但我从不曾认为这种旅行不妥当，而我们认为旅行的目的，是一个暂时从日常生活抽离后，确认自己以另种形式重新连结在一起的机会。所以住宿地点的选择，越简陋越好，朴素的住宿地点是我们的最爱。当我们夜里抵达音威子府[1]的旅宿时，房间内的榻榻米看起来泛着青色。早上醒来才发现，榻榻米上竟然涂了蓝色的漆。像这样的住宿，即使是十年后的今天依然是记忆鲜明。当列车被大雪困住，完全看不见前进路线时，更是旅行兴致的最高点。在渚滑车站，列车因暴风雪被迫停驶时，其他乘客都下车后，我们还是留在车厢内，一面欣赏窗外的雪景，一面在车厢内继续喝我们的赏雪酒。车掌十分担心，每隔一小时就来向我们报告一次最新状况，我们甚至想安慰那位车掌先生，要他“不必那么担心”。

像这样的旅行，在被工作绑住的现在，除非是拥有特权身份，否则几乎不能成行。现在旅行必须事先做好详细的规划安排与预约，搭乘合适的新干线前往，尽量保持轻松，并且不发生任何意外，平安地返抵家门，才算是一趟好的、安全的旅行。

但是，旅行原是为了重新洗涤在我们安定的居家生活中所沉淀累积下的种种，它也是一种修行，用来重新确认人与人之间以无形的牵绊所连结起来的关系，不只是在日本，在欧洲，旅行也是一种冒着生命危险的行为。

---

[1] 位于北海道中部。

在伊拉斯谟[1]所著的《对话集》中有一篇"不顾后果的祈愿"，是说在工作上相当成功、各自拥有家庭、生活相当安定的四位市民，于某天傍晚聚集在一起，喝酒、聊天，心情十分愉快。就在他们颇有醉意时，其中一人喊道："我要到加利西亚[2]的圣地亚哥朝圣去，如果你们够朋友的话就和我一道去。"之后，另一人也站了起来，喊道："我可不去圣地亚哥·德孔彼斯特拉（Santiago de Compostela）参拜，我要去罗马。"他们因此斗起嘴来，僵持不下，另外的两位朋友只好建议他们两人，先到加利西亚的圣地亚哥，再转到罗马去。后来，行程就这样决定了，原先劝架的两位友人也决定同行。一杯葡萄酒在四人之间传着喝，他们以共饮一杯葡萄酒的行动来代表他们坚定的决心。虽说这是酒过三巡所发生的事，但他们已经共喝一杯酒，发誓要遵守约定。就这样，四个人开始了他们的朝圣之旅。然而，旅行的结果却十分凄惨，其中一人死在西班牙，另一人死在意大利，而排除万难，终于抵达意大利的两个人当中，有一个人不幸在那不勒斯得了重病，只有最后一位在一年后拖着疲惫的身躯及难以辨认的面容回到家乡。

虽然伊拉斯谟的《对话集》中蕴含着一流的嘲讽及讽刺手法，因此不能只按着字面来解读。然而这篇短篇故事，则正如历史学家费夫贺[3]所说：传达了一个真实的样貌。

自11世纪末开始，欧洲社会便进入了巨大的转变期，都市在各地兴起，商人及手工业者开始迁至都市中定居。定居的商人及手

---

[1] 伊拉斯谟（Erasmus von Rotterdam，1459-1539），是人文主义的荷兰代表人物，人文主义者反对呆板式的中古经院哲学，主张复兴人性化的希腊神话与哲学。伊拉斯谟的代表作《对话集》（*Colloquien*）及《愚人颂》中，针对经院哲学家，辛辣地讥讽他们蹩脚的拉丁文，晦涩繁琐的学术和无聊细碎的神学。伊拉斯谟认为，这类经院哲学家统统是野蛮人，他们所统治的中世纪文化是野蛮人的文化。

[2] 加利西亚（Galician），西班牙西北部的自治区。

[3] 费夫贺（Lucien Paul Victor Febvre，1878-1958），20世纪年鉴历史学派领导人。

工业者各自组成一种名为“兄弟团”的组织，作为交流的场所。兄弟团就像日本的“讲”[1]一样，但在日常生活的联系上却比“讲”还要密集，它是一个具备了退休金、社会保障与健康保险雏形的组织。一个城市中有各种兄弟团，它们各自拥有教会专用的祭坛，每个星期日在祭坛前举行弥撒，为过世的同伴祈求冥福，一年当中还会举办多次的宴会，并在祭典时穿着盛装参加游行行列。换句话说，兄弟团可说是透过“死后世界”的媒介，与活在当下的人们相互扶持的组织。伙伴生病时，就在伙伴的床边照顾，伙伴去世时也一定要全体参加葬礼。同时它也是一个为一起饮酒作乐而形成的组织。

据说兄弟团原是在朝圣途中所形成的组织，在远离故乡的旅程中，人们互相帮助，朝着目的地前进而成立的组织。后来，都市形成了，随着定居者的增加，不能外出朝圣的人也跟着增加，于是，便发展出一种虽然定居在某个定点，但是依旧可以借着加入兄弟团来参加朝圣的方式。

都市中的商人，以手工业来维持一家人的生活，他们平时愉快地参与宴会及祭典，忽然有一天，这些人放弃了自己所拥有的一切，出远门加入朝圣的行列。——这样的例子经常可见。不同于现代的旅行，中世纪时期的朝圣之旅伴随着很多危险，也不保证能平安返家。然而，即使如此，还是有很多人将前往罗马或圣地亚哥·德孔彼斯特拉的朝圣之旅视为一生的梦想。生活在今日的人或许无法想象“拥有财产并在都市中受众人尊敬时，丢下一切，将自己的生命交付于朝圣之旅”，但对居住于中世纪城市的人们而言，这却是每日生活的目标。不能实际参加朝圣之旅的人也会将自己托付给兄弟团，只希望在自己死后，灵魂能够获得解救，因为他们不能想象在无法

[1] 一种在日本中世纪中期以后出现的互助团体。

确认人与人之间的无形纽带下活下去。以这样的意义来说，中世纪的都市可说是旅行者的临时居所，但这样的话，便不禁要让我们开始重新思考现在的都市是个怎样的居所？旅行又有什么意义呢？



《家书》中描写的远征军队（1480年）（参照"中世纪星空下"一文中的"家书"内容）

和石头息息相关的中世纪人

——西欧世界和石头的传承

在欧洲，人与人之间的关系靠物品来连结，因此探索物品和人类之间的关系，便可以明确知道人与人之间关系的变化。当我调查几样物品时，发现欧洲人与日本人在和物品之间的关系，有些相当不同之处，例如石头的传说就是其中之一。

欧洲的家庭极少以天然石装饰住家，一直到日式庭院传入欧洲之后，才偶尔可以看到天然石庭园。我认识一位老人，每次出门旅行时总要捡些石头回家，像是北海道襟裳岬，或是稚咲内海岸的石头，偶尔还会将它们拿在掌中赏玩。现在他累积的石头，多得几乎可以称得上是一笔财产，他以签字笔注明每个石头的采集地点及日期。我没有问过他“为什么搜集石头”这种俗气的问题，但的确，若说在自己曾造访过的土地上最不可能发生改变的东西，应当非石头莫属。

但是，在欧洲人之间一般并不会对石头抱持这种态度，就像童

话故事《青鸟》中的汉斯及葛蕾蒂将小石撒在森林中作为标记，欧洲小石头可能并不如日本丰富吧。但是不只如此，有人怀疑，这可能是由于欧洲人和石头的关系比日本人深刻，也就是说，欧洲人并非对石头没有兴趣，相反地，正因为石头在欧洲古代及中世纪时期的文化中有着极为重要的意义，所以，欧洲人反而没有办法草率地对待石头。因此，我虽然想尝试观察在近代之前，欧洲“石头相关人士与其他人之间的关系”，但有关石材建筑及石匠的议题则留待其他机会，在这里我将根据K. Olbrich、R. Hühnerkopf、J. Blochwitz等人的研究，对石头进行一般性的观察。

石造建筑所用的石头，在11世纪以后的欧洲的人际关系有很大的意义，但暂且撇开这个部分，在传统上，石头大略可约分为三大类。第一类是成为咒术性信仰对象的石头，或是某种被视为和奇迹及预言有关的石头，第二类则为与前者有关的“人或动物变成石头”的相关主题，第三类则是看起来和前两类完全无关的石头。一般而言，人们相信就算经过长年累月的时间，石头的形状也不会有太大改变。但是石头和人类之间的关系，在经过一段长时间之后，却会显示出极大的变化，光是形成一颗石头，就需要花上很长的时间。

古代人相信，石头是在地底下成长的，人们也相信，虽然原先只是一颗小小的石头，但因得到大地之母的力量，会逐渐长大成形，并具有大地之母所拥有的治疗能力。这些石头主要被用来作为民间治疗的工具，拿石头摩擦患者罹病的部分，或环绕石圈行走，便可将疾病转移至石头上。作为这种用途的石头因带有病菌，以后绝不能接近，同时，人们也坚信其他人在不知情的状况下接近这颗石头，也会罹患相同的疾病，因此，为了避免发生这样的危险，他们便会将这颗魔咒之石深埋在地底下。虽然雨珠滴落处的石头常常被拿来用在这种治疗上，但用完后就必须把它放回原处，淋水清洗。因为雨水滴落之处便是家庭与外界的边界，是具有特殊性格的地方，同

时石头可以再次受到雨水的清洗。

相反地，如果是把疣弄掉，就不用把接触过患部的石头放回原处，因为人们相信唯有让别人来触摸这颗石头，疣才能痊愈。而且，据说如果把这块石头放在泉水的附近，疣就会转到被那块石头绊倒的人身上。

想要除去肿瘤的人会在弦月时将脸朝向月亮，以石头碰触肿瘤，然后将石头抛向身后，这样就可以去掉肿瘤。牙痛时，则是赤脚站在石头上，重复念三遍咒语，一边由上到下全身轻抚三次就可以治愈。不只是疾病或疼痛，就连爱情也可以靠石头来转移。在奥地利的欧比因塔地区（Oberinntal），当工匠为了工作必须和恋人告别出远门时，会亲吻一颗石头，并将石头交给女友保存。女友会将这颗石头放在自己房中，一直等到秋天时年轻工匠回到自己身边为止。

“石头里隐藏着无限的力量”的想法自古代世界延续至中世纪、近代，广为众人相信。亚里士多德、普鲁塔克（Plutarchos，46–120）、普林尼（Plinius，24–79）、伊西多罗斯（Isidorus Hispalensis，570–637）、阿维森纳（Avicenna，980–1037）、艾伯图（Albertus Magnus，1193–1280）、培根、斯宾诺莎（Baruch de Spinoza，1632–1677）等人据说也都对此看法表示认同。人们认为石头中，特别是宝石类对多种疾病具有疗效，关于这些宝石，罗马人有着详细的传说。依照传说所述，钻石可以中和毒性，绿柱石可以强化肝脏功能，绿宝石则具有对抗痉挛的功效，蓝宝石治水肿，红宝石对抗感冒，此外，晶洞石则对预防孕妇早产很有帮助。

人们相信，宝石除了对上述的疾病具有疗效，同时也具有伦理性的力量。例如黄玉能保持血液纯度，青金石能够去除恐惧及害怕的心情，紫水晶、柘榴石以及贵橄榄石能使人心情开朗。像这样的古代传说一直流传到中世纪，中世纪时期的医学专门书《健康的庭院》中就提到多达一百五十种的石头。

在中世纪时期，天然石不只被视为医药，同时也被当作预防灾难及对抗魔法的方法。例如当时认为小猫横越道路是不吉利的象征，所以在小猫经过之后，必须丢三颗石头。另外，如有兔子跑过村中，就会有火灾发生，为此也必须丢一颗石头。在东普鲁士，人们会将最后收割的一束谷物绑在石头上，祈求明年也能有丰盈的收获，果树的树枝也会被绑上石头，借以祈祷来年丰收。

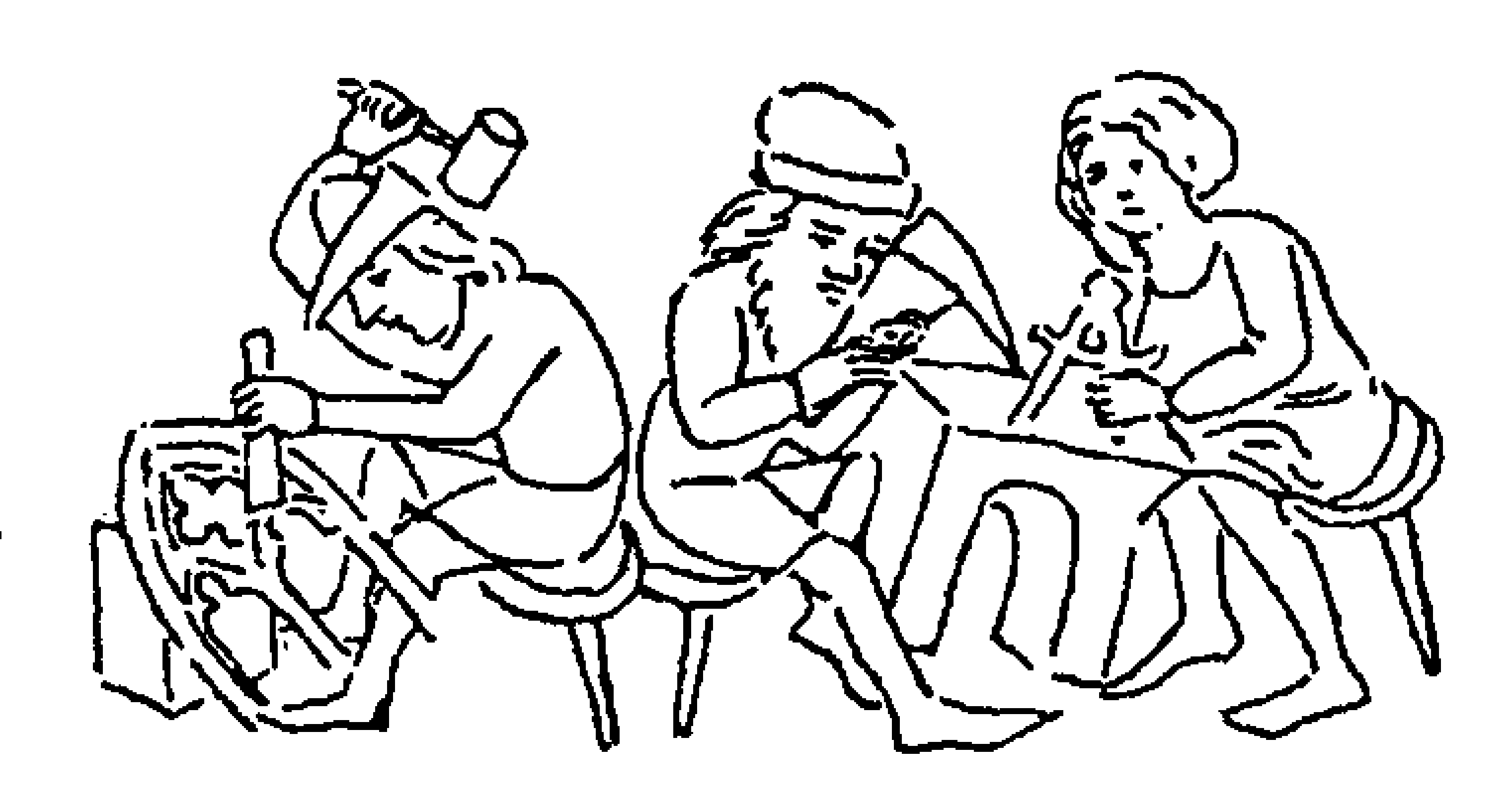
有时候石头也拿来当作占卜的工具。在1024年过世的瓦马斯主教布鲁谢尔（Burchard，965–1024）所搜集的法令中，有许多异教性的习惯都遭到禁止，其中，“当流行病蔓延的时候，把石头抬起，若石头下有许多蚋、蚂蚁和蛆，病人便可痊愈；没有的话，病人则会死去”，这样的迷信便受到相当的攻击。在西里西亚地区[1]（Schlesien）也将石头当作结婚占卜的工具：待嫁女孩先收集五颗石头，将五位男性的名字各写在一颗石头上，将石头烧热后丢入水中，等石头冷却后自水中取出，如果石头滋滋作响，待嫁女孩就会和那颗石头上写了名字的男子结婚。此外，传说中，如果走在路上被石头绊倒的话，表示那颗石头下埋了一个乐师。那个时代乐师尚属于贱民阶级，死后不能葬于一般墓地，必须埋在市区外的十字路口，而这便是当时形成的传说。不论是哪一种用途的石头绝对都不能带回家中，在西里西亚地区，甚至有“小孩玩弄石头物价便会上升”的说法，因为这个习惯一直延续到近代，其影响力不容忽视。

传说中，如果有人在住家旁挖出石头，这一家将失去原来的和谐气氛，如果将那个石头埋回原来的场所，便可平安无事。在温德豪森（Wendhausen）的骑士领区内，一律不准损坏或是移动石头，因人们相信骑士领区内的居民及动物的幸运与否完全依赖这些石头。

---

[1] 西里西亚是中欧的一个历史地域名称。目前，该地域的绝大部分地区属于波兰，小部分则属于捷克和德国。

根据传说，就算是将石头移位，石头也会在一定的时间后回到原地。人们也相信如果亨利一世❶在戈斯拉尔城❷（Goslar）的城壁中所砌入的三颗石头发生移动或是掉落时，世界末日便将来临。



作业中的石匠们

将石头视为神圣之物的想法很自然地衍生出不能切割石头及加工时不能使用铁器的习惯。早在《出埃及记》（20：25）中便有这么一段："你若为我筑一座石坛，不可用凿成的石头，因你在上头一动家具，就把石坛污秽了。"《申命记》（27：5）中也提到："在那里要为耶和华你的上帝筑一座石坛，在石头上不可动铁器。"因为大家相信石头有生命，或者潜藏着生命，所以，也衍生出移动之石或跳舞之石的传说。

在各地经常可见巨石信仰，其中尤以信仰陨石的人最多。曾经有份报告指出："1851年，锡本布尔根（Siebenbürgen）有石块自空中掉落"，当这颗大石裂开时，里头写着告知世界末日的讯息，但是，没过多久，石头便再度闭合。据说即使到了这个世纪，依然有人前往这颗大石朝圣。

在劳奇茨（Lausitz）和波西米亚边境上有着异教时代的原石祭坛，约翰（Johanne）祭典之火便在那个祭坛上燃烧着，一直到两百年前，还有很多人会在日出日落之际到那里进行祈祷祭拜——这类的报告各地皆有。不过，同时却也有基督教禁止祭祀圣石的传言。当基督教普及之后，异教时代所信仰的石头便被称为恶魔之石

❶ 亨利一世（Heinrich I，876-936），萨克森王朝创立者。

❷ 位于德国北部下萨克森州。

(Teufelsstein)。随着地点的不同，同样的石头可能被视为祭祀用的圣石，也可能被称为恶魔之石，这些故事至今都依旧在流传着。

这些圣石被认为具有带来奇迹的力量。传说中，于1496年至1499年之间到罗马朝圣的阿诺得（Arnold von Half）将自己的手指插入教会的石洞中发假誓，但他的手指竟被圣石应声切断。不过，“将手放在石头上进行宣誓”的习惯依然留存在世界各地。在中世纪，石头是进行审判之处，扮演着极为重要的角色。

在德国黑森州附近仍保留着几颗著名的史前巨石，在这些巨石当中也包含了中世纪时用于审判的石头。根据推测，这些巨石原本就是进行审判的地方，可能因为巨石矗立的地方本来就是方便进行审判的场所，所以，在进入中世纪后就被视为审判之石。这些巨石同时也是祭祀死者的场所，而且也是所谓的Asyl（圣域）。

中世纪时，审判常选择在有石桌的场所进行，直到今日，还可以常常在各处见到椴树下的石桌。它们同时也是誓约之石，在这些圣石之中，尤其以福尔达（Fulda)修道院大圣堂的誓约之石最值得注意。在直径约一公尺的石制圆板的四个角落，各有一只以黄铜铸造伸着两根手指的手。说明上写着：福尔达修道院的佃户将手放于石桌上，宣誓效忠修道院院长。这座教堂建造于18世纪初，但因无法确认在此之前这个圣石放置的位置，因此这个说明并不能完全采信。无论如何，这颗圣石很明显为誓约之石，此外还有很多以石头来表示圣域的例子。

日耳曼民族有将刑案死者尸体埋葬在大石下的习惯。特别当其身份不是贵族时，人们会将被害者的尸体埋起来，并在上头以石块堆成小山。意即，此处为被害者的墓地，当有人经过这座小石山时，一定要丢一块石头再继续前进。到了近代之后，也常常发现被恋人杀害的女孩墓地上，不知何时突然出现小石山。这些坟墓的死者都不是自然死或病死，而是因为暴力而失去生命，为了使这些对世间

依依不舍的灵魂不再徘徊人世间，每位经过坟墓前的行人都要丢一颗石头将这些灵魂镇压在墓中。这习惯有时也用于活人之间，据说，剥皮工收取动物尸体时，为让这些灵魂不要回来，他的家人也会丢出石块。从这种情形来看，丢石块和日本撒盐的动作可说是有着同样的功能。

堆积石块并非单单为了死者，首次在阿尔卑斯牧地（Alp）●牧羊的少年，一定要在牧地堆积小石头，据说如果有牧羊少年偷懒不堆，就会遇到灾难。对于未知世界即将发生的事，人们也以堆积小石山来祈求一切平安。一直到今天还有登山者将小石头堆成石堆（称为“克伦”〔cairn〕）。若追溯至盖尔特语，原意是为对墓标或山上未知之灵的供奉。

以上便是石头成为咒术信仰对象的相关描述，而和这些石头信仰有着一体两面关系的是“变成石头”的传说。格林童话第六篇，忠臣约翰因为违背了“不告诉他人”的誓言而变成石头，但在沾染到被杀的年幼王子的血后，又再度变为血肉之躯。

关于变成石头的理由，有可能是冒犯了圣物。在巨人传说中，有在太阳升起时就变成石头的例子。提洛尔地区●互特太太的传说中，互特太太因以面包擦拭全身沾满泥巴的儿子，在打雷时变成了石头，只因为她的行为冒犯了神圣的面包。不只是人类或动物会变成石头，物品也会。有一位乞丐来到船主面前，向他乞讨面包。船主嘲弄乞丐，并告诉他船上所载的货品全都是石头，就在他说话的同时，船主所拥有的面包及肉类竟全数变成了石头。此外，据说1579年，多特蒙德●的某位专门放高利贷的人家中所有面包也全都变为石头。除此

● 阿尔卑斯山脉中腹草原地带。

● 提洛尔（Tyrol）位于奥地利。

● 多特蒙德（Dortmund），位于德国鲁尔区。

之外，还有从古代流传下来的翼蜥[1]传说。根据传说，被翼蜥看到的人类就会变成石头。这种“变成石头”的传说和石头拥有生命的想法乃一体的两面，在这个阶段，石头的变化已经开始有了新的面貌。

最后，让我们来看看不带咒术性的石头。在民间故事《提尔·厄伦史皮格尔的无聊故事》(*Eulenspiegel*) 第七十三篇中写道：

> 厄伦史皮格尔来到威悉河 (Weser) 畔某个小镇上，在全镇十四间旅店里轮流住宿，想借此了解当地人的生活方式。一段时间后，他渐渐对这些人的生活方式失去好感。他从河畔捡了一些小石头，在市议会堂前来来回回地撒下。有人问他：“你在做什么？”他回答说：“我正在播撒恶作剧之人的种子。”路人说：“这样的种子不需要特别播撒吧，在这个市镇上已经有许多爱恶作剧的人了。”厄伦史皮格尔说：“虽然是这么说没错，但是他们全都躲在家中不出来，我要把他们都叫出来。”当路人再问他：“为什么你不撒一些正直之人的种子呢？”厄伦史皮格尔说：“正直之人的种子在这个市镇上发不出芽来。”这些话传入市参议员的耳里，市参议员便下令要厄伦史皮格尔将种子拾回，离开这个市镇。因此，厄伦史皮格尔便计划先到其他市镇，再从当地前往迪特马申 (Dithmarschen)。[2]但是这个城镇也禁止他进入，就在他百般无奈之余打算租船离去的时候，他的袋子忽然破掉，种子撒了一地。

这个民间故事的起源有可能来自希腊神话中狄卡利翁[3]的传

[1] 翼蜥 (Basilisk)，希腊及欧洲的传说中的蛇中之王。

[2] 迪特马申 (Dithmarschen)，是德国的一个地名，位于德国最北部的石勒苏益格—荷尔斯泰因省 (Schleswig-Holstein)。

[3] 狄卡利翁 (Deucalion)，是希腊神话中普罗米修斯的儿子，善良敬神，在大洪水中和妻子皮拉 (Pyrrha) 因普罗米修斯的指点建造了方舟因而幸免于难。后来在女神的指点下，重新创造了人类。后世即以狄卡利翁喻指人类的始祖。

说。狄卡利翁和妻子皮拉在遭到洪水侵袭之后漂流到帕尔纳斯山(Parnass)，在投下石头后诞生了男性和女性，也就是希腊人[1]的始祖。不过，第七十三篇故事的重点很明显是“迪特马申”。自古迪特马申就是自由农民之国，1500年2月17日遭到好斯顿（Holstein）与瑞典共计一万三千人的联合军队攻击，最后，在“海民格修特得(Hemmingstedt）一战中，联合军队被六千名自由农民军击败。《厄伦史皮格尔》的作者海曼·波提（Hermann Bote）在听到海民格修特得的战况之后，很快便将此事件加入民间故事，借以鼓励被市参议会压制的市民发奋动员。他在故事中将狄卡利翁的传说包装成新故事再次呈现，从这里便可看出，16世纪时，都市居民之间已经相当普遍地摆脱石头咒术信仰的想法。

13世纪以后，投石器渐渐普及，石头和人类间的关系也随之变化。“投石”原为咒术的行为，然而，以投石器投出的不外乎只是颗单纯的石头。17世纪末，在英国新罕布夏（New Hampshire）所流传的投石魔传说，便可以解读为民众以投石来表达对当政者的不满。这里虽然流传着以投石的方式将恶人关闭起来的传统思想，但其中所表现出的意象却是极为近代的“丢掷石块”。石头相关者与他人之间的关系从此时开始发生了明显的变化。

[1] Hellenen，古代希腊人对自己的称呼。

中世纪星空下

星辰世界所展现出的样貌在每一个中世纪欧洲人的眼中看来并不尽相同。对像欧雷斯梅的尼可劳斯[1]这样的人来说，限制中世纪人宇宙观的“托勒密体系”[2]还需要细细体会，莫泽尔河（Mosel）畔库尔斯的尼可劳斯[3]则已看到“地动说”的萌芽。除了这些有名的人物之外，在实际生活中，也有不少人已知道如何将天体运行的测量运用在实际生活中。

据R. W. 索恩[4]所言，11世纪奥尔良附近某个修道院的守夜人得

---

[1] 欧雷斯梅的尼可劳斯（Nikolaus von Oresme，1330-1382），14世纪的法国主教，也是重要的自然、哲学学者。

[2] 托勒密（Clandius Ptolemaeus，约90-168），相传他生于埃及一个希腊化城市赫勒热斯蒂克。是古希腊天文学家、地理学家和光学家。托勒密写下一系列科学著作，当中三部对伊斯兰世界和欧洲的科学发展有着颇大的影响。第一部是《天文学大成》。第二部是《地理学指南》，是一部全面探讨希腊罗马地区地理知识的典籍。而第三部是有关占星学的《四书》，书中尝试改进占星术中绘制星图的方法，以便融入当时亚里士多德的自然哲学。

[3] 库尔斯的尼可劳斯（Nikolaus von Kues，1401-1464），德国哲学家、神学家和医生。

[4] 索恩（R. W. Southern，1912-2001），现代历史学家，是研究中世纪历史的权威。

到以下的指示：

“圣诞节当天，如果看见双子星在修士馆上方，狮子座在圣者礼拜堂上方出现时，就要准备鸣钟。1月1日，当阿克斯[1]膝盖处闪耀的星星到达修士馆第一、二扇窗之间的高度，也就是说当它横挂在修士馆屋顶尖端时，就要去点灯。”（《中世纪的形成》森冈敬一郎、池上忠弘译みすず书房，149页）在修道院的生活中，为了确实遵守随着季节变迁的典礼时间，必须观察星座的变动。现在，除了生活在船上的人之外，几乎已经没有人需要观测星座来作为每天生活的基准，但在中世纪，星座的世界却和日常生活息息相关。

相较于现代人的生活，中世纪人的日常生活与星辰有着相当密切的关系。但是，一般人和星辰的关系，与修道院和星辰的关系又大不相同。人们相信，世上的事或是人类命运全都是由天体运行来决定，其中尤以黄道十二宫和行星的移动最为重要，而行星的移动方式又比黄道更具影响力，人们会时常注意七颗行星的运转，就是因为当时的医学和行星运行有着密切的关连。

一般而言，中世纪人相信这七颗行星决定着人的命运，所以以这种信仰内容为主题的叙述或描写也十分常见。其中最值得一提的便是描述中世纪人生活的伟大画作《家书师匠》（*Hausbuchmeister*）。

“Hausbuch”（家书）为南德沃费格(Schloss Wolfegg) 家传的羊皮纸文书，完成于1480年前左右，作者不详，到目前为止，人们认为作者可能是年轻作家如辜讷瓦[2]或是尔赫如・罗卫齐（Erhard Reuwich），但至今依然不能证实。“家书”中所描绘的不光是贵族们的优雅生活，也包括农民、小孩及动物，观赏者很难不受吸引，尤其是对枪炮技术面描绘的正确性更是值得多加介绍。

---

[1] 阿克斯Arcas，也就是牧夫座。

[2] 辜讷瓦（Mathis Gothart-Nithart，1475年或是1480–1528），美术史中都写为Matthias Grünewald，是与丢勒齐名的德国重要画家之一。

首先我们来看看《土星和他的孩子们》。土星是最大的行星，但却也最缺乏品德，寒冷又干燥，被认为有违人类的本性。这个行星被视为阴险与不道德者之星。在这颗星下出生的孩子，身体弯曲，不论皮肤或头发都相当黝黑，没有胡须，穿着肮脏的衣服，集所有坏事于一身。土星的时辰为坏时辰，主人们也会在那个时辰遭到背叛，土星的时辰不能做任何事情，因为不会有任何好处。土星是每三十年又五天六小时绕行一周。《家书师匠》便将中世纪人们眼中的土星形象做了如第一图的描绘。

画面最下方的剥皮工正在剥除死马的皮，剥皮工属于贱民中的最低阶层，一只猪正在嗅闻他的臀部。小丘的洞穴里关着被套上手铐及脚镣的犯人，魔女正在那里说着一些不吉利的话。在小丘上可以看到将绞刑而死的尸体施以五马分尸的人，乌鸦在绞刑台上盘旋，戴着鸟羽装饰的帽子，身配长剑的刽子手将犯人拉到刑场。一旁的修道士手中拿着十字架为死刑犯作最后的祈祷，在画面的右边，农夫将犁挂在马匹身上，小孩则引导着马匹前进，贫穷的农夫赤着双脚，脸上的表情也因痛苦而扭曲。

“那个衰弱、惨白、挨饿受寒的正是我的孩子。粗野又懒惰、善妒、可悲，且形状怪异的正是我的孩子。命运中注定要在苦难与艰苦中工作的，正是土星的孩子。”

接着，我们来看看第二张木星图。

左下方是学者们在象牙塔中研读书籍，右下方是右手持笏的法官在审判悲伤的犯人，中央左侧的射手正对着目标练习拉弓，箭在弦上，呼之欲出的样子描写得十分生动。右手上停着一只老鹰的男子和女子一起骑在马上。就在那个时候，追着小鹿的巡山员一边吹着笛子，一边和小狗一起奔跑。右上方一个人朝长着尖牙的鱼奔去，正准备吞下棘鱼。

“我是木星，有品德的第二星。温暖而湿润……每十二年绕行一


土星和他的孩子们


木星和他的孩子们

周。聪明又平和，拥有强烈的伦理观念，是个堂堂正正的人，饱受幸运之神的眷顾，穿着端正的高贵之士。充满优雅的气质和丰富的艺术气息。脸上泛着美丽的玫瑰色，经常享受和猎犬一同狩猎的乐趣。适宜担任法官、官僚及朝廷大臣这些工作，正是木星的孩子们。”

来看看第三张图，火星之图。

和平的村落突然遭到军队入侵。中央的村民两手被捆绑，害怕地看着随时可能砍下的剑。左下方，朝圣者倒在地上，头就快要被剑刺中了，右下方是被抢劫的汇兑商铺，主人即将惨遭杀害。骑士们在村中四处放火，其下方勇敢的妇女正高举一个大壶，想将丈夫从骑士手中救出。从教会塔上的窗户可以看见逃难者的脸，被抢夺的牛只及猪群即将被赶入森林中。

“第三星是火星，炎热又干燥……以蝎子及公牛为象征。当火星展现其威力时，就是战争及苦难的开始。在火星支配下出生的人，易怒、削瘦，性情沉闷。个性激烈，好战、喜欢吵架，窃盗、杀人和诈欺无所不为，靠战争学习刺杀及攻打。脸色褐中带红，极为干瘦。……牙齿小，略有胡须，个子高且皮肤干硬，有火焰燃烧之处，就一定会有火星之子。”

再看看第四张图，太阳。以围墙隔开四周的庭院中，可以看见男男女女正围着餐桌吃点心，四人乐团正吹奏着喇叭及笛子来助兴，一对男女翻开乐谱，小丑自墙外向内窥探着。

墙外有位年轻人正兴致勃勃地练习武技。小教堂中祈祷者的身旁，眼盲的乞丐正接受他人布施。



火星和他的孩子们



太阳和他的孩子们

太阳是王者之星，被称为“世界的光亮与眼睛”，在七个星座中最为稳定平和，每年绕行一周。太阳让人们有爱，让他们的脸庞更加美丽，并给予漂亮的胡须及长发。太阳让人们变得聪明，不管对任何事物都充满喜悦。在太阳支配下出生的人，有美丽的脸庞，大眼、白里透红的皮肤。太阳支配的时辰为最佳的时辰，神就是在这个时辰诞生，在这个时辰出征势必胜利，虚伪欺骗者不具任何力量，医疗上的放血也一定要在此时进行。教会、修道院、城堡及都市的基石适合在此时奠立；皇帝、国王及主教的选举也是以此时为最佳举行时刻。

再来看的是排在第五位的金星。

左下方有一对男女正在沐浴，一旁的老妇正递上食物及饮料伺候着。在他们上头，三个人正开心地玩着扑克牌，其中一个女人用左手抚摸着另一位看来应为年轻男子的下巴，就在那个时候，她将手中的牌给隔壁的人看。画面的中央是正在演奏的乐师夫妇，其下方有三名乐师正在吹奏笛子，右下方的一群男女正在跳着圆舞曲。

金星很冷，湿气也重，但却是一颗幸运之星，每三百一十四天环绕一周。金星之子乃为黄皮肤的人、不纯洁的人以及喜好女色的男人。当金星接近的时候，很适合买新衣服或是购物。在金星支配下出生的孩子，个子不是很高，眼睛也不是很大，性格稳定，好说话，爱干净，喜好音乐及舞蹈。在金星支配下产生的爱情会有结果，友情也能发展，适合结婚，相互争吵的两人也能和解。适合沐浴，但是不合适医疗上的放血。

来看看第六位的水星。这个星座是手工业者之星。画面的左下方是金工师傅正在一展所长，旁边的雕刻家正在雕刻耶稣基督像。中央的管风琴工匠正在工作，左上方为钟表工正在测量日晷，右上方是正在雕刻圣母像的男子，他完全不在意女人偷偷把手放到他肩上，只是一味地埋头工作。左边中央的教师正在鞭打偷懒不读书的




金星和他的孩子们


水星和他的孩子们

孩子。水星之子都拥有勤勉的个性。

最后让我们来看看月亮图。这幅是七张图中最为知名的一幅，约翰尼斯·瓦德堡－沃费格（Johannes Graf Waldburg-Wolfegg）便说：这张图中展现出的宽阔安静气氛，就和月亮之子的特性相互呼应。左边的碾粉工人正将谷物运往水车小屋，画中描绘他们将碾好的粉放在驴马身上急着赶回家的姿态，同时还可以看到山上的风车。一旁水坝中画了一个人开心游泳的身影，湖中还可看见人们撒网捕鱼的模样；下方，魔术师站在杂耍演员的旗子前，正打算开张。旁边，乐师肩上站着一只猴子，他正吹着直笛。魔术师利用魔术棒及水壶来表演魔术，观众们个个看得目瞪口呆。另外一位在身上绕着绳子的男子正向人提出忠告。右下方的小孩拉着母亲的手，吵着要看魔

术。他的上方，猎人正追着兔子，在那之上有个男人将身体隐藏在以树枝搭盖的小三角屋内，一边透过圆洞看着外头，一边在假猫头鹰前面设下陷阱，等着小鸟的接近。就在那时，有一只鸟已经十分地接近，其他几只则在附近飞翔。月亮支配下的是魔术师、渔夫、流浪学生、捕鸟人、磨粉工人、澡堂老板、港湾内的搬运工人等靠水生活的人们。


月亮和他的孩子们

瓦德堡—沃费格家“家书”的七张画描绘出了所有中世纪人们的生活样貌，它以七颗行星的支配来作为分别，就连地位在平民之下的贱民也拥有一颗行星。这种相信人类的生活及命运完全受行星影响的宗教信仰，在其他的历法中也出现过，如莫立兹·克纳瓦（Mauritius Knauer，1613–1664）于1652年制作而成，且今日仍在沿用的百年历（hundertjähriger Kalender）也是同样以“在七个行星的支配下，每年的天候、收割和灾祸都有一定规则”的原理为基础。就像这样，我们知道相较于在天文学的普及后证实月亮为一颗死亡的星星的现代，对中、近世纪的人们来说，星辰世界和人们的生活有着更为密切的关系。但是，除了针对这点进行讨论，我们似乎也必须对这种从中世纪到近代支配着许多人的宇宙观和世界观实态进行观察。

中世纪的讽刺作品

听到中世纪欧洲这个名词，脑海中立即浮现的意象并不是那么鲜明，一是高高耸立的罗马式与哥特式的大型建筑和都市景观等画作的印象，或许你会想，那另一个印象应该是弥漫着弥撒合唱之庄严曲调的气氛吧，其实，历史学上所描绘的中世纪是粗鲁贫穷、目不识丁的农民的日常生活。中世纪的世界到现在依旧未能展现出清楚的轮廓，而且，理应描绘出中世纪风景的绘画和文学作品，在文艺复兴时代和其后有相当大的不同，呈现出因为太具象征性而难以掌握，因而更无法与中世纪的意象连结起来。就因为这一点，甚至有人认为近代风景画是在文艺复兴之后才成立，文艺复兴以后的风景画家具有非常强烈的个人风格，他们将个人情感寄托在风景画当中，因此必须先经历“将风景从人类生活中抽离，让它成为人类的未知世界”的过程。当撇开自然的时候，风景也才能成为表现人类情感和内心深处之作品。

但是对中世纪人而言，大自然绝对不是陌生的世界。虽然森林或原野对当时人来说的确充满了许多恐怖的秘密，但它同时也是

存活时不可或缺的亲密世界。中世纪的人们无法将大自然视为陌生世界而舍弃，若想以文字来表达中世纪人们与自然、社会的关联，当下浮现在脑中的便是特尔慈❶及海姆佩尔❷两人所使用过的具体性、触知性、即语性等字眼。具体性指的是精神与肉体、物体息息相关的特性。“喜舍是广大慈爱之意，同时也象征施舍、馈赠及受赠的财产本身。”触知性是无论什么观念也可以用手触摸确认之意，“Justitia，正义女神既是正义，也象征权利，它代表放牧地使用权；所谓农民的自由就是一旦有了变化，也能时时确认的农民权利，也就是狩猎权和渔捞权。自由农民指的便是拥有可以确认的权利的农民。”证书则代表了权利本身，遗失了证书也就失去了权利。这种中世纪时期的具体性与触知性也表现在即语性上——“如果《马太福音》中写道：‘腰带里不要带金银铜钱，行路不要带口袋，不要带两件褂子，也不要带鞋和拐杖。’西笃会❸的修士们就不会在乎卫生的问题，僧袍从白天穿到夜里也不更换，和衣束着腰带就寝。至于‘睁开眼就祈祷’则并未被用于转化过的精神性意义，而是按照字面上的原意，也就是说，‘不论白天或晚上都在祈祷之意’。”（语自海姆佩尔）

这种态度可以说就是，人们不会断绝与自然和社会组织的关系，而是客观地将它们对象化的姿态。即使祭司在祭坛上遵循罗马教会的教义，讲述深奥的教诲，大众也只会将之理解成某个具体性的象征。从这一点我们便可以知道：中世纪时期在巴黎大学或是博洛尼亚大学（Università di Bologna）所讲述的学问及艺术，和在农村教会中聆听教义的民众所得到的理解有着很大的距离，像这样的状态便塑造出一个“圣职者独占学术及下层民众的无知愚昧”的中世纪史

❶ 特尔慈（Ernst Troeltsch，1865–1923），德国神学家，自1894年至1914年担任海德堡大学神学教授。

❷ 海姆佩尔（Hermann Heimpel，1901–1988），德国历史学家。

❸ 天主教隐修会的一支。遵守圣本笃会规，平时禁止交谈。

形象，但是，如果稍微改变一下角度，便会发现在那里有着一个我们完全没有想象过的丰富世界。

在日本，有机会参与欧式天主教弥撒的人多半都会为其庄严的气氛而感动，特别是在管风琴伴奏下的弥撒圣乐更是具有绝对的震撼力，而拜领圣体的信众步伐也令人肃然起敬。从不属于教会的人眼中看来，已经有这样深刻的感触，对教会中的人来说想必是更令人动容。我们就是把这样的想象扩展至中世纪教会，将它作为形成中世纪史形象的支柱。因为在弥撒中所吟唱的圣歌及弥撒进行过程，都已被视为是严肃不可侵犯的神圣仪式。

所以，如果当我们知道，中世纪的圣诞节及新年期间，教会学校的学生及低级圣职者会进行所谓的狂欢胡闹，尽情的唱歌、跳舞、大吃大喝；甚至不只是在修道院的食堂，还在教堂门口及内厅捣乱时，可能会觉得，这其中一定有什么不解的原因——教堂传来不同以往的钟声，主教（或是教皇）当选、任命后，用一些无意义的言词来主持圣弥撒，完全不成调的圣歌合唱声回响在教堂中，讲述的教义也净是些Sermo fatui（拉丁文，愚蠢的语言），弥撒时的香气被熏烤香肠或是鞋底的味道所掩盖，之后，还会在市中心举行大游行。这样的庆祝方式在复活节也看得到。而这些庆典的由来，可解释成是之前流传下来的罗马收获节（庆祝十二月萨坦神祭[1]）或是古日耳曼收割庆祝与圣尼可拉斯传说结合而成，虽然经过多次的研究，但是这些庆典的真正由来还是不太清楚。在此，最大的问题在于，我们将这些庆典视为与一般严肃进行的教会活动、仪式完全不同的特别例外。在教会为中心的生活中，要求日常生活严谨，生活规范遵循严格的教义，现世的快乐没有正当存在的理由，因此才容许这些

[1] 萨坦，Sāturnus。罗马神话中的农耕神。萨坦神祭，Saturnalien每年的12月17日开始庆祝七天。

一年仅有几次的庆典，作为散心享乐活动，然而这种解读的方法其实是有问题的。的确，这样的解释是可以描绘出正确的状况，但是，单只认为“平日举行严肃的教会仪式，一年中只有几次放荡狂欢”的想法，应该无法看清事情的全貌吧！若要纾解心情，应该可以用完全不同的方法来进行，怎么可能把平常严肃进行的仪式，在这一天忽然转变成为戏谑的对象。

除了这类特定日期的庆典活动，圣经中的经文、教皇敕书及教会法令等都会被当作嘲讽对象，这种习惯自古已然。在找寻这些讽刺文学时，我发现这类文章并不单只是偶尔出轨的玩笑，它同时也是扎根于中世纪人对事物看法的一种行为。现今依然被视为文艺低迷时代的7世纪、8世纪，事实上已是机智妙语、语言游戏、讽刺及戏谑都十分盛行的时代。



愉悦的庭院

9世纪的《基普利亚努斯的餐会》(*Cena Cypriani*)所传达的正是古基督教中的讽刺文学。保罗·列曼(Paul Lehmann，1884–1964)将其节录，其内容如下：

从前东方有一个叫约珥(Joel)的王，他在加利利的迦拿地区举行盛大的婚宴(引自耶稣在迦拿婚礼将水变成葡萄酒的章节)。在婚宴中客人们皆按圣经中的定位就座。父亲亚当坐在正中央，母亲夏娃坐在无花果叶上，该隐坐在犁具上，亚伯则坐在乳牛上，挪亚在方舟上，押沙龙在树枝上(他死在树枝上)。加略人犹大坐在装了货币的箱子上。这是一场十分丰盛的宴会。食物及饮料都是依照圣经规定准备，耶稣以香槟酒滋润喉咙，用晒干的葡萄所制成的葡萄酒称为Passum，因为与耶稣受难(PASSIO)的发音近似。亚当在吃饱喝足后，躺下来睡着了，保罗因为鸡鸣的声音而无法安眠。宴会之后彼拉多端来洗手水。大卫弹着齐特琴，犹大及希罗底跳着舞，亲吻了主再背叛他的犹大亲吻了所有人。宴会的隔天，所有受到招待的客人都带着礼物而来，亚伯拉罕带来了公羊，利百加带了骆驼，以撒带了鹿，耶稣带了小羊，摩西则带了两块板来。但是，这时忽然却起了争执，因为约珥王发现，这里面全部都是前一天被盗走的东西，因此把所有的客人抓起来拷问，为了让所有人脱罪，亚干[1](Acar，son of Carmi)被杀害并埋于地下。

这到底是一个什么样的作品？若将此作品解释为“让读者轻松记住圣经人物的教科书”实在难让人接受，相较之下，列曼所提出的解释可能还比较有趣。他说，那是因为维罗纳(Verona)地方的主教芝诺(Zeno)在某次复活节的演说中，对当时正频繁举行的复活祭后宴会大捣乱提出警告。芝诺主张与其寻求世俗娱乐，还不如借着多多阅

[1] 出自《历代志上》(2：7)，迦米的儿子是亚干，这亚干在当灭的物上犯了罪，连累了以色列人。

读圣经来获得满足。对于芝诺的演说，杰出的神父齐部力阿努斯于是依照圣经原文，来描述出场人物吃喝的模样。通过引用圣经原文的方式将芝诺的话语化为讽刺文学，将芝诺的批判作为嘲讽的目标。

像这种讽刺文学的传统，在12世纪之后广受流浪学生的欢迎，并在众所周知的《布兰诗歌》❶达到高峰。在四十四节诗中便有一篇十分有名的《马可银币的福音书》(*Initium sancti evangelii secundum marcas argenti*)。

同时，教皇在罗马对身边的人说："当有人到天主居所附近访问时，首先应该隔门而问：朋友啊，为何而来？"如果那位来访者只是继续敲门，什么话也不愿意交代，就将他赶出至黑暗的门外。一位贫穷的修士来到天主的居所，喊着："教皇的门房啊，可怜可怜我吧！请以神的手鞭打我吧，神啊！我的愚昧你都知道，我的罪孽在你的面前无所遁形，请拯救我的灾难和苦痛吧！"门房们听他这么说，反而更加生气地回答他："我的朋友啊，你的贫困必将和你同存亡，撒旦啊快走开吧。你这不思索金钱的家伙。我诚恳地奉劝你，天主没看到你一分不剩地奉献出来是不会高兴的。"穷人于是脱下他的外套及斗篷，并将他所有的物品分别卖掉，将钱分送给枢机主教、门房及侍奉人。可是他们却说："只是分给这许多人，还算什么呢。"结果，贫穷的修士还是被赶了出去，没有人来安慰这位哭泣的贫穷修士，就在这个时候，有一位富有的修士来到教皇厅，这个人曾发动革命并杀了人，身材壮硕而且孔武有力。这个人分别给了门房、使者和枢机主教一些钱，然而这些人都认为别人不可以比自己拿得多，当教皇得知枢机主教及使者从修士那里得到的赠与都比自己还多的时候，便烦恼得卧病不起。但是，当富有的修士送上以金银制成的

❶ 布兰诗歌，Carmina Burana，11、12世纪完成的诗歌集，全集收藏超过二百四十首，部分包含乐曲。

药后，教皇很快地就康复了。富有的修士叫来了教皇、枢机主教及侍奉神的人，对他们说“兄弟们，你们要谨慎，世上有人以虚伪的言语来蒙骗你们，我给你们作了榜样。就像是我承受的，你们也应该要承受”。

这里出现的会话全是取自旧、新约圣经中的对话。对照之下就可以感受出写这篇文章的作者心中有着强烈的讽刺精神。对连身上穿的斗篷及上衣都卖掉，就为了贿赂枢机主教等人以求进入天国的贫穷修士说“只是分给这许多人，还算什么呢”时，不用说便是以耶稣用五饼二鱼喂饱五千人的奇迹（约翰福音6：9）这件事为背景，所有情形都一样。一开头的“同时”——in illo tempore这个用语便是遵照基督教仪式中的用语，在手抄书本的最后“阴谋与你同在，感叹与你同在”正是来自Dous vobis cum，et cum gemitu tuo的词，它是模仿构成弥撒中心的祈祷文“主与你们同在，圣灵也与你同在”。

在描写有关人间俗世的散文中，也常常可看到同样的手法。

在13世纪的手抄书中，有这么一个故事：某位经常违背戒律的修士在夜里到已婚女子住处，和她同床而眠，这时女子的丈夫突然回家，修士仓皇地躲到一旁的笼子里，但却因为头顶中间剃光处的反光而被发现，于是男性象征被切掉以作为惩罚。这类的故事十分常见，故事本身也不是特别有趣，但是当它被用于教会仪式的祈祷内容，并以严厉的口气述说修士生涯的教训时，便成了令人捧腹大笑的故事。像这种故事似乎正是梅普●作品中的讽刺文学。

● 梅普（Walter Map，1140-1209），威尔士人，曾任牛津副主教，博闻强记，机智脱俗。传统上不少拉丁语醉酒歌都认为是他所作。据说还写过一部拉丁语亚瑟王传奇，今存古法语译本，即“标准本”散文《湖中郎士洛爵士》。但现代能够确认为梅普著作的只有一部掌故书《廷臣琐闻》（*De nugis curialium*）。《不娶妻文》即出于此。《廷臣琐闻》在中世纪并没有什么名气，因此只有一部14世纪的羊皮纸抄本传世，到16世纪才有著录。但《不娶妻文》却传播甚广，让乔叟笔下的牛津学生爱不释手，梅普的著作，大概既是讽刺，也是时代风貌的真实描述。

不光是圣经，皇帝或是领主们发出的特许公文也会成为讽刺文学的目标，酗酒修道会（同好）的入会证书上写着“酒量大而且身为巴克斯[1]修道院院长的我——高尔吉亚[2]，身为贝鲁那斯和高加索山南方平原的祭司长，结合众职为一的修道院院长，在此奉上溢满左手的祝福”。除了模仿一般特许书前面的句子作为开头，也借用古文书的形式，并引用圣经的经句严肃地劝大家多多喝酒，以这种文书作为入会的许可证。

列曼在他的《中世纪讽刺文学》(*Die Parodie im Mittelalter*，1922）一书中的第二辑〈讽刺文学的文章〉(*Parodistische Texte*)中便集结了许多这种中世纪讽刺文学的精华，很可惜的，在这里只能介绍其中一小部分。读了这些文字之后，总会有一种不敬的念头掠过脑中，挥之不去，不禁怀疑，这些如此精彩地转化成讽刺文学的中世纪教会祈祷文和圣经金句，甚而是皇帝或教皇公文厅所发表之正式许可文书之类，原本不是应该超乎所有玩笑之上，且和游戏无关的东西吗？如果这些文字真的都和玩笑无关，而是来自生活上的最低需求，或许讽刺化本身就不是件简单之事。这些神圣教会的祈祷文及戒规，还有正式公文书信的形式等，或许本来就具备呼应“游戏=玩笑”的本质。

讲到这里，我不由得要想起赫伊津哈所写的《游戏的人》(*Homo ludens*，1938)。赫伊津哈认为，为了生存所从事的职业活动是十分严肃的事，而文化本来就是从玩乐中发展出来的。所谓神圣之事通常都是人类所能设想出的玩乐极致。赫伊津哈说，祭司在举行仪式的时候，就是一个正在玩乐的人，仪式、咒术、礼拜、秘迹等概念全都存在于“玩乐”的观念中。当玩乐可以被提升至美与神圣事物的

---

[1] Bacchus为罗马人信奉的酒神，和希腊神话中的酒神戴奥尼索斯(Dionysus）相对应。

[2] 高尔吉亚（Gorgias，480 B.C.-380 B.C.），西西里岛诡辩学者，曾奉派出使雅典，鼓吹泛希腊主义。古代希腊哲学家，修辞学、辩论术等教师的代表者之一。

高峰时，严肃性便可以被加以忽略。听到赫伊津哈这么说时，感觉上又为我们开拓了一片新的视野。

当我们对中世纪世界的印象一味地停留在哥特式建筑及教会音乐的庄严气氛时，另一方面，也多半倾向认为农民或是一般市民只能将教会中的训诲解读成与某种具体人或物有关的象征，大家的知识水准都停留在只能照字面意思解读所有观念那般单纯。但是，正是这种按照字面上解读的想法，才能成为对抗“表面严肃”的强力武器。而且，在我们这些后世观察者看来，因为受到攻击的严肃性本是一种追求至高无上之事的严肃，所以它并非和玩乐无缘，正因为它和按字面解读的讽刺文学的攻击者同属一个世界，才因此发挥了强大的作用。

在15世纪初，迪特列（Dietrich von Nieheim，1345–1418）就曾描述过关于提尔·厄伦史皮格尔的事。正因为厄伦史皮格尔的行为就是一个按字面意义解读的恶作剧，所以民间故事可以说传承了中世纪最优秀的传统。

架在莱茵河上的桥

听到莱茵河这个名字，心中没来由地便涌起怀念的感受。从未到莱茵河畔一游的人，也会涌起一股向往的情感。大概是在《罗蕾莱》这首歌响起时唤起的幼时记忆吧。日本人距离莱茵河如此遥远，心中都有这样的思慕情绪，那么对德国人而言，视同父亲的莱茵河就是亘古不变的故乡象征，德国人把它当作心灵的慰藉，也就没有什么好奇怪了。

莱茵河发源于瑞士境内，阿尔卑斯山中的深潭——汤玛湖，经过博登湖，巴塞尔、斯特拉斯堡、沃尔姆斯、美因兹（Mainz）、科隆、杜塞尔多夫等悠久的历史都市，河长达一千三百二十公里，在鹿特丹附近流入北海。次于视为母亲的多瑙河，是欧洲第二长的代表性河川。

*

流过欧洲有名的各大城市的莱茵河，自古以来就是历史事件的重要舞台，如果少了莱茵河，将很难叙述欧洲历史。很多人描写过

莱茵河的故事，关于莱茵河的历史文献更是不可计数。莱茵河曾为历史事件增色，像是卡尔大帝（Karl der Groβe，748–814）、尼可劳斯●、伊拉斯谟等历史人物都和莱茵河渊源颇深，因此莱茵河可说是贯穿欧洲文化及思想历史之河。但是莱茵河的魅力并非在其与历史事件、都市、文化或思想史中和人物的关连性。对所有和莱茵河有过接触的人而言，这是一条恒久不变，带来希望及慰藉的河。经过十二年亡命生涯后，回到德国的海因里希·海涅（Christian Johann Heinrich Heine，1797–1856）站在莱茵桥上，再见到莱茵河时说："莱茵河啊！莱茵河啊！我的父亲莱茵河啊！你好吗？思念及盼望中，我常常想到你。"（井汲越次译《德国物语》）一边听着父亲般的莱茵河对德国最近所发生的事情的种种抱怨。当时，海涅来到莱茵河畔，并不是因为它是个充满历史传统的名胜，而是因为这条河自古以来就是人们生命的泉源，也是故乡的象征。

伫立河川附近时，人们自然会放松下来，有一种瞬间看透俗世的感觉。从这个时候，人们便开始与河对话了。该怎么去看待河川和人之间的这种关系呢？关于河流的一去不回或永恒长流，诗人及文学人士已经作了足够的说明。但是当一个历史学家接触这个问题时，就应容许他从历史中寻找河川和人类的关系。在这里，就举莱茵河和其支流的例子，主要以桥上为背景，来看河川及人类间的关系，因为只有桥才能述说出河川及人类间的历史物语。

19世纪的德国诗人及学者卡尔·西姆罗克（Karl Joseph Simrock）曾说："对我们而言，莱茵河是神圣的河川，印度人眼中的恒河，就相当于我们德国人的莱茵河。"将莱茵河视为神圣的最古老记录，当数彼特拉克●了。他在给枢机主教科隆纳（Colonna）的信中，描写

● 尼可劳斯（Nikolaus Cusanus，1401–1464），德国的哲学、数学者。1448年成为枢机主教，一生都为教会政治家及思想家。

● 彼特拉克(Francesco Petrarca，1304–1374)，意大利诗人，学者，人文主义学者。

了关于圣约翰日当天游泳的事情。时年为1330年，当天正好是夏至，彼特拉克到达科隆的宿店时，看到人们正在莱茵河畔，举行传统的日落仪式。“岸边已经站满了许多妇女。我为了看得更清楚，便走到小山上去。群众的人数多得难以置信。妇女们将芳香的花草蔓藤围在身上作为装饰，挽起衣袖同时将白皙的手腕浸入水中清洗，用我听不懂的语言招呼说笑。我的友人告诉我，这是科隆妇女自古流传的习惯，她们相信将这一年来所有的辛苦在莱茵河中洗净，接下来就可以心想事成。也就是说，这是一年中的净化仪式，一定要遵守。我不由得脱口叹道，真羡慕莱茵河沿岸居民的幸福，河川能带走你们的辛苦及悲叹。因为在意大利，波河及台伯河都洗不净我们的辛苦及悲叹。”

莱茵河一般被称为父亲般的莱茵河，以阳性（der Rhein）表示，但是莱茵河流域自古在众神当中，却以守护女神、丰收女神为代表。



上为恺撒在科隆的莱茵河架设桥的图。
下为大主教布鲁诺（Bruno）在恺撒架设木桥的位置，于10世纪建筑的桥。摘自《修朗姆之书》（*Buch des schramm*，1735年）。

从前伍毕族（Ubii）居住在现今科隆中心地带，受到他们和罗马、凯尔特文化的影响，这块土地上所诞生的女神传说，是拿着宝角（在山羊角中放入鲜花及水果，来作为丰收的象征）的女神、拿着谷穗及拿水果篮的三位女神。这三位女神是给人类带来福泽的友善之神，也是家庭、氏族及共同体的守护神。这三位女神，在科隆西北部的富劳惠勒（Frauweiler），以爱因维特、魏鲁维特、瓦鲁维特三个名字在每年8月1日举行庆祝仪式，直到今日仍是如此，相传具有赐予女性子嗣及救助婴幼儿的能力。古来信仰罗蕾莱的传说也是以这些女神或是水中精灵为主题，但是，到了16世纪前后，人文主义学者则将其视为是山中精灵的传说。但是，坐在岩石上梳头发，诱惑来往船只上船员的罗蕾莱传说，因为诗人布伦塔诺（Clemens Maria Brentano，1778–1842）而有了新的形象。

在民众的心中，莱茵河自古至今一直都是一条神圣之河，因为河流提供都市及乡村的主要水源，滋润绿野，将脏污流走，是人们生活中的生命泉源。但是，河流有时也带来大洪水，不仅吞噬附近的部落，也将想渡河的人们卷入波涛中。这种河流带来的灾难，自古代、中世纪及至近世纪，都被认为是水中精灵作怪而产生。关于水中精灵的传说也就在各地的河流流传至今。



美因河上的桥（1550年）

*

像莱茵这样的大河，自古以来在交通上也造成很大的障碍，古代开始就尝试建筑桥梁。恺撒和日耳曼人战争之后，决心在莱茵河上建筑桥梁。在《高卢战记》（*De Bello Gallico*）●就以下面的文字陈述建桥的记录。“约配合了河川深度，用外侧略削尖，直径约为一点五佩斯●的原木，两两各以两佩斯为间隔绑在一起。以机器置入河流中固定，木头并不是像基柱般垂直立于水中，而是顺应水流的方向，用槌子将木材向前倾斜地打入水底。然后在约四十佩斯的下游地带，以相同方式，放置和河流向相反的两两连结木材。在这两组木材上方，木材打结之外的地方，放置直径约两佩斯的木材，两端分别以木角固定。由于保持这样的间距，再加以互相反向连结固定，扎实的作业及配合自然状态的关系，即使水流力量再强，桥梁也会更加坚实。桥墩上直向放置木材后，再在上方置长状木竿或是编成排的柴木遮盖。为了添加支柱，还在更下游地带，将桥柱斜打入河川，工程的全体结合，可以承受河川的力量。”

这座桥全长有四百三十公尺，在西元前55年，大概花十天工夫建设完成。桥的位置已不能确定，推测约在今日波恩附近。恺撒建设的莱茵河架桥工程，被视为德国境内最初的大规模架桥工程。

恺撒的莱茵架桥工程是靠着罗马的经济力及武力所完成的大规模国家工程，但在中世纪时期，不论在技术还是财力上，建设一座国家规格的桥毕竟还是有困难。中世纪时期确有大主教莱纳德（Rainald von Dassel）得到科隆市民的协助，拟出由科隆跨越莱茵河通至对岸德国市（地名，现隶属于科隆市）的建桥计划，可惜因为

● 描述罗马英雄恺撒在高卢战争的事迹、资料来源绝大多数来自恺撒本人。书中叙述的时间为公元前58－前51年。

● 步尺，一佩斯约为一英尺。

大主教过世而未能完成。在这个地点建桥十分困难。德文中的Bürg（桥）原本为铺满大圆木之道路的意思。河岸是低湿地带，就连接近河川都有困难。

但是12世纪、13世纪以来，各地大量形成都市，来自俄罗斯及意大利南方的远境长途商队，都在德国境内出现。随着地域间交流的频繁，建设桥梁的需要也相对地变大。在莱茵河的支流美因河地区，自古以来，现在的法兰克福—美因河畔市都还有“法兰克族渡河地”的地名，而如其名所示，正是该民族的渡河地点，因此在这里架桥的必要性也就相对地增高。据传法兰克福的美因河桥最早在1035年及1192年历史文献中曾被提及，可惜这些文献已不存在，今日能确认最老的史籍为1235年5月6日亨利七世（Heinrich Ⅶ.，神圣罗马皇帝腓特烈二世[1]之子）赐予法兰克福市市民的特别许可书。在这份文书中，亨利七世将货币收入的二分之一赐给法兰克福市民，为他们修理在冬天被洪水损坏的桥，并且允许他们使用帝国森林中的木材。这座桥在当时就拥有石柱，木材只是用于桥面铺设。同时在文书中有“汝等之桥”（pons verter）的用语，表示这座桥不属于国王所有，而是属于法兰克福市民。另外在这篇文书中也描述了法兰克福市民的信仰之心。

*

1270年5月，魏卡·安·地亚·布尔克（Wecker an der Burker）偕同妻子在遗书中除了将遗产捐给教会、教堂、修道院及医院外，同时也捐给美因桥一索利得斯[2]。德国骑士修道会在美因桥畔的左侧拥有一

---

[1] 腓特烈二世（Kaiser Friedrich II），神圣罗马帝国皇帝。

[2] Solidus，罗马帝国时的金币。

栋修道院的建筑，因此在1291年8月和法兰克福市签订合约，每年捐给美因桥两马克，来换取修道会领地免付租金。另外，1327年、1348年也有法兰克福市民为了“解救自己的灵魂”捐赠金钱给美因桥。

1374年法兰克福市的账簿中记载，桥下设有捐赠箱，向过桥人收取修理及维持费，也有为贫民设置的旧衣物喜舍场所。

看了这些记录，可以明了当时人的捐赠意识，将桥等同于教会或医院，是一个与解救灵魂有很深的关联，并将它视为一种超俗的设施。

对于生活在现代的我们而言，桥梁不过是一座钢筋水泥或是铁架的建筑物，通过桥梁时，也不会有什么特别的感慨。但是对中世纪人们而言，在和对岸人们接触、联系时，桥梁是一种十分不可靠的建筑物。这份不信赖感，不只因为技术上的不成熟，使得洪水一来，即将桥墩冲毁，而是因为国家的中央财政还未能确立，修理费用的支出不易筹措所致。他们意识到，桥梁须由每一个市民共同付出及贡献，因此为桥梁捐赠了各式各样的物品。由于桥梁可使得人们和货物容易流通，它不仅是都市经济的大动脉，更重要的是它成为此岸与彼岸之间重要的连结。

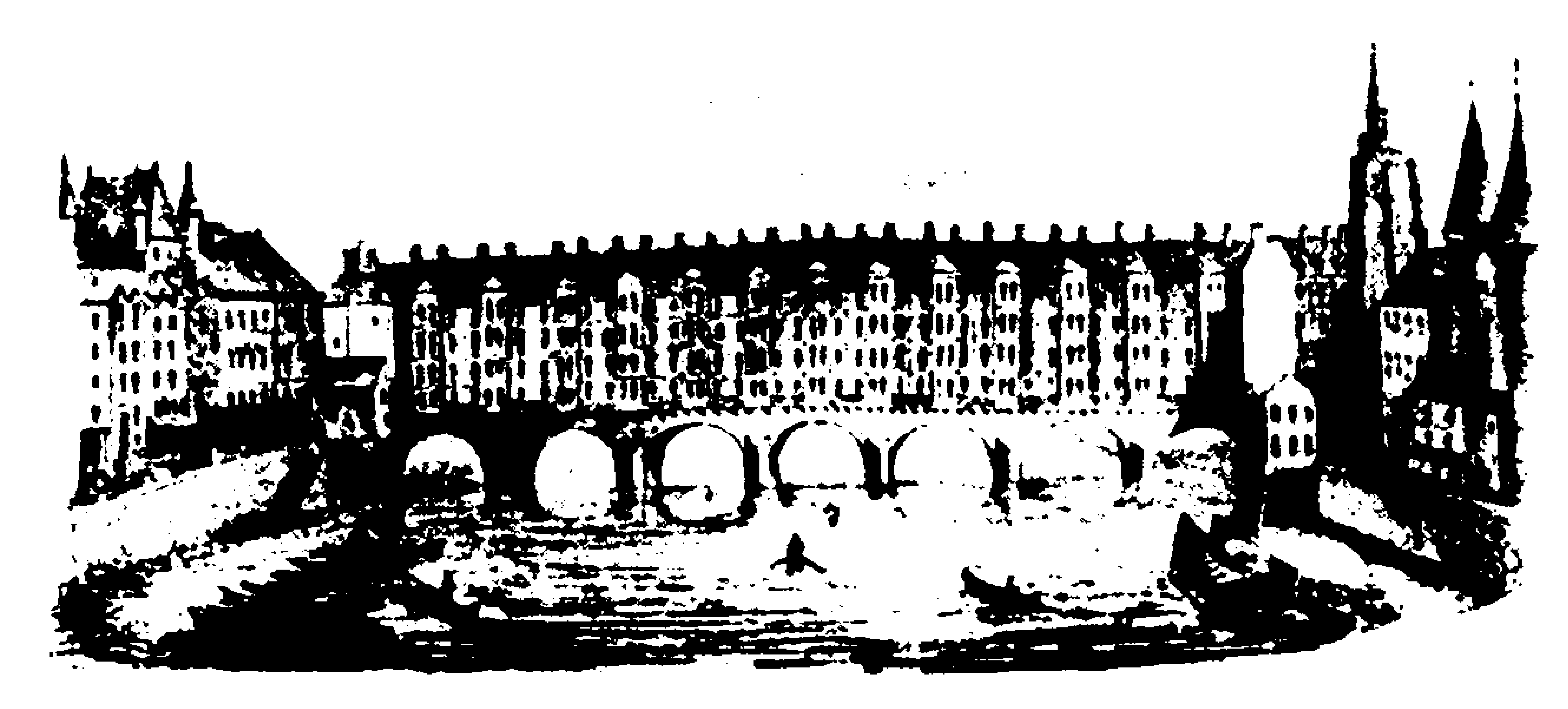
莱茵河对德国人而言，也是流向死者国度的河。早在6世纪，拜占庭的历史学家普罗克皮武斯（Procopius von Caesarea，500–562）就描述过这个想法。“越过莱茵河”就是意味着“死亡”。将灵魂放在船上让它渡过死者之河的传说盛传于各地，但传说中，莱茵河中主要是以科隆及斯佩亚（Speyer）为死者通往地府的地点。这些传说，从河川沿岸的土坟呈现船形就可看出。就如雅各布·格林[1]所描写，传说死者通过桥后即通往地府。

---

[1] 雅各布·格林（Jacob Grimm，1785–1863），德国法学家、作家，与弟弟威廉·格林创作《格林童话》而闻名于世。

从古日耳曼时代以来的这种传承，在基督教传入后，虽其形式渐渐改变，但是仍继续留存了下来。早在希腊罗马时代的世界，道路及桥梁就是为了和神祇交流而建。相传在公元前5世纪雅典的政治家尼克亚斯（Nikias，470 B.C.–413 B.C.）在地罗斯岛和莱诺依岛间的海峡上架设了桥，用以赞美阿波罗；古罗马时期，建桥人（伯提菲古斯，pontifex）在国家的祭典中占有极为重要的地位。伯提菲古斯后来成为国家最高地位的代名词，皇帝及教皇都以此作为称号。

北方古日耳曼人雕刻陆尼（陆恩）文字的石碑上，传说中有死者在活着的时候，为了拯救自己的灵魂，促成桥梁建设的记录。基督教会自古以来就会为这些民众准备赎罪符。在1300年包括尼可劳斯·可布雷达努斯及兰多夫斯·布里各西尼西斯在内等多名意大利籍主教，为了筹措法兰克福桥的修缮费，发行了赎罪符。为的就是修复美因河在1235年、1276年及1288年因为结冻及大洪水而损坏的部分。所谓的赎罪，就是借着教会的权威为在教会祈祷、布施或忏悔的人减轻罪过。捐款修理美因桥的人，将会得到相当于其捐款额的赦免，灵魂因此而得到解救。也就是到了死后世界能更接近永恒生命之意。



连结巴黎的西堤岛及塞纳右岸……有金钱交换店

在莱茵河支流美因河及那黑河（Nahe）之间架设的两座重要大桥，都是由美因兹大主教魏雷基斯（Willigis）发愿建设的。一座是在阿瑟芬兹堡市（Aschaffenburg）的美因河上，另一座在宾根（Bingen）的那黑河上。两座皆为石桥。从事圣职者发愿建桥，多数是因为架桥的善行对于自我灵魂的解救有很大的功用，特别有对贫民施舍的意义。在中世纪时期的基督教教诲中，施舍给乞食的贫民，施舍者的灵魂将会很接近天国。

因建设桥梁的关系，贫民不需要付昂贵的渡船费就能抵达对岸，桥梁建设因此成为救贫事业中，带有重大意义的一环。贫民自古以来就和桥梁有着密切的关系。因为不论哪座桥下，都会成为市场集中地，乞求施舍的贫民也大量集中于此。桥下也常常设置有救贫医院，布施给贫民。

河川是神圣的流域，因此在此地架设的桥梁，与教会、圣堂同为神圣的设施，祈求幸运的民众总是将桥梁作为梦想寄托的对象。莱茵河的科布伦茨（Koblenz）桥就流传着以下的传说。

有一个农民叫做安格鲁，他住在老林参贝尔格（alt Linsenberg），连续三个晚上做了相同的梦。

来吧，来到科布伦茨的桥，
那里开着你的幸运之花。

他对家人说起这个梦，决定应该到科布伦茨去一趟，农民因而来到了莫泽尔桥。当他在桥上来来去去等待幸运来临，但是什么事情也没有发生。除了白白地花费金钱，做了一次困难的旅行之外，什么也没有得到。失望之余正准备要回家之时，在桥畔监视的一位士兵，问他在这里做什么，他因此告诉这位士兵连续三晚梦见相同之梦一事。这时士兵笑他，梦中情节哪能信以为真，他说："就拿我

来说吧，我曾经梦见在林参贝尔格一只坏了的水桶里，有一个装满金币的水壶，我问了人，也没人知道林参贝尔格究竟在哪儿。”农民听见这话，心想原来如此，赶紧回家乡找出这只水壶。

类似这样的传说流传于各地，大家全都将桥梁视为幸运的场所。但是，多数人为建设及维护桥梁而施舍金钱，其实为的是解救死后的灵魂。就连贫民都会投人极微薄的硬币在桥下的捐赠箱中，祈求解救自己的灵魂。就这样，桥梁不光是中世纪的交通要冲，更是人们在世间有限生命和死后无限生命的连结点。

桥是连接各交通重地的大动脉，运输了大量的人和物。国王的华丽游行，领主们的骑马队也需要渡桥过河。但是真正最符合桥梁的，还是贫民及乞食之人。因为正是这些人的存在，才能凸显出桥的本质。

盲眼男子站在桥上，
就像是一座没有名字的国境标石一样；
或许，当远处而来的星星的时间流过身边时，
这个男人自己才是恒久不变的事物，
星辰的寂静中心点。
一切都围绕着他，来回流动互作华美的竞争。

这名男子正是为走在混乱道路上的你而立，
或许他是一位不动的正义人物，
在这个只有表面的时代里，
那或许是通往地下的黑暗入口。

（立路卡《卡路在路桥》）

关于“百年历”

1582年，教皇格列高利十三世（Papst Gregor XIII，1502–1585）改革尤历司太阳历法（Julianische Kalender），订定现行的太阳历（gregorianische Kalender），约在三百年后的1872年，日本也采用此历法直至今日。但是，不论是农业或是渔业，及一般年中节日，现在仍然多以旧历为主，可以看出民间历，拥有一种有别于法定历法的力量。

一般人所熟知的“百年历”是民间历的一种，传说在腓特烈大帝时代和圣经并列为畅销书，1701年以来再版多次，到1960年还在继续刊行中。一直到现在，“百年历”依然与圣经及图片新闻的印刷物，并列在西德一般家庭的书桌上，连我都不由得对民间历的力量有特别的感慨。

这份历法是班贝克（Bamberg）主教领地下的兰古海姆（Kloster Langheim）修道院长莫立兹·克那瓦（Mauritius Knauer，1613–1664）依照1652年至1658年的七年间同一地点气候变化及顺应天候之农作物的特性、病虫害等详细观察作的记录为基础制成，1701年由艾尔福特（Erfurt）的医师亥鲁维克（Hellwigen）印刷，而传遍全德国，也遍及波西米亚、奥地利、匈牙利、俄国等地。这本百年历

的真本一直下落不明，直到1934年才由艾恩斯特·海枚兰（Ernst Heimeran）医师“发现”，克那瓦亲笔的“真本”才被公开。

依据这份真本，这部太阳历原是为了让兰古海姆修道院领农耕地，有更好的收成而制作的，作者甚至自信地在书中表示：“如果不遵照书中指示耕作，很难避免农作物歉收。”若试着仔细分析，就能发现这份太阳历是根据两种原理制作。一种为克那瓦根据七年间的观察，对该地区气候周期加以分析及预测的部分，作者在书中表示：“我只写出在实践中确认为真，以及长年探索该原因后的解答……只载明基于经验所呈现的结果。”该历法另一原理，则是以春分为分界点，每年由七星按土星、木星、火星、太阳、金星、水星、月亮的顺序所支配，而天候即依据该年的本命星的影响，而产生变化。而天候循环的七种形态，是借经验而确认，再对应到七星的属性上。在“真本”预测的天候循环直到1912年。这两种原理彼此间有什么样的关系呢？可惜此处没有多余的篇幅作更仔细的分析。

为了一窥“百年历”的究竟，让我们来看看，这本历书对1975年怎样描述。

1975年为火星年，火星的性格是炎热、干燥、胆汁质、容易暴躁。这个星座具男性性格，一反人类性格，充满战事、争执，为所有不和谐的泉源。因此也称为小凶星。跟随炼金术师、锻冶师、锁匠等需要用火的工匠，代表了掌管所有的战争、暴力、暴政的野蛮红发军神马尔斯。残忍不知羞耻的盗贼也在他的支配之下。

全年都干燥，虽然也下雨，但是大多数是干燥的日子。春天通常也是干燥寒冷，所以应注意羊群不宜长时间放牧于外，不然牧草将难以成长。冷风会一直吹到6月8日，葡萄等蔬果将受害。由于火星是所有星辰中最热的星，因此夏天在它的支配下更加炎热。干燥的树木常常引来山林火灾。秋天则时好时坏，天气好的话为葡萄丰收之年；但是有时也出现湿而冷的气候。有时在降临节（Advent）前就开始下雪，10月份就开始结冰，冬天变得十分寒冷干燥。气候不


Auf
Hundert Jahr gestellter
Curiöser
Calender/
Nämlichen
Von 1701. biß 1801.
Darinnen zufinden
Wie ein jeder Hauß-Vatter/
hohes und niedriges Standes / solche gantze Zeit
über nach der sieben Planeten Influentz
und sein Hauswesen mit Nutzen einrichten
möge; auch mit Kupfferstichen
Von
L. Christoph. Hellwigen/
Erfurt
Bey Johann Georg Stauffen/ 1702.

百年历（1702年）







现在刊行的《百年历》

调、寒冷，不是下雨就是下雪。

夏季播种时节，大麦如在正确的时节播种，就能结实饱满，但是燕麦则难丰收……

就像这样，书中对于秋季播种、冬季播种的作物、水果、啤酒花、葡萄的收成及渔获等，有关风灾、大水、暴风、病虫害等多有描述，最后还详述十二个月每个月的天气预测。

这部“真本”历书的书名原为《万年家庭历》，在1721年版则改为“百年历”，因为发现“真本”，也才找出初版之后多数的重大误植，印刷时日期也有错误。可以说自1701年开始将近三百年间，人们相信的不是七星，而是印刷错误的数字。七年间的观察成果，可说完全没有价值。但是平民没有真本主义。平民只相信这个一辈子只能活一次的世界。这本历书和法定历不同，因为它深入人们日常生活，所以他们对作者寄予的信赖，才会比任何其他的历书都要高。

农夫亚当及牧人耶稣

“亚当耕种、夏娃纺织的时候，谁是地方上的绅士呢？”据说这是约翰·鲍尔[1]说过的话。这句话所要强调的重点，在于后半句——否定绅士的历史权利，前半句不过是个比喻而已。但是，人们对于这句话中被视为人类理想生活的农耕生活，已有着某些印象。约为同一时代的《农夫皮尔斯》(*Piers Plowman*)里，也可以看出相同的思想，威克里夫(John Wicliffe，1330-1384)也认为英国应该回归到彼得时代的农民之国。在波西米亚的亚当派也高喊应回归到亚当时代。宗教改革者卡尔斯特（Andreas Rudolf Bodenstein von Karlstadt，1482-1541）等人，于1523年在威登堡（Wittenberg）附近买下农民的房地，在那里开始过着农民的生活。根据波衣卡德（Will-Erich Peukert，1819-1869）的描述，人们相信只有在村里当个农民的生活方式，才是神所追求的真正生活。如众所知，路德本身拥有农地，

---

[1] 约翰·鲍尔（John Ball，1330-1381），英国神学家、认为社会不公，并向下层农民灌输革命意识后被捕入狱，绞刑而死。

和晴耕雨读的感觉完全不同，在经过中世纪及近世之后，知识分子揭示出农耕生活是他们的生活理想。基督教也在15、16世纪时，出现以农夫亚当为理想目标的改革思想。这样的想法在近代化、产业化的波浪中并没有消失，一直传到我们现今的时代。所以我们从来也不曾怀疑，这个被视为源自约翰·鲍尔的说法。

但是当我们不禁怀疑：“亚当是一位理想的农夫吗？”这就要来看看另一个完全不同的历史场面。在《创世记》三章十七节中记录了“……地必为你的缘故受咒诅；你必终身劳苦才能从地里得吃的。地必给你长出荆棘和蒺藜来；你也要吃田间的菜蔬”。土地和农民的辛苦被视为是对人类的诅咒。农业是神给人的苦役，作为一种惩罚。亚当的两个孩子中，亚伯成为一位牧羊人，而该隐则成为一位耕种土地的农夫。该隐将收成供奉给神，但是神看也不看一眼，却接受了亚伯奉上的家畜。在这里也可以看出当时人民对于农业的轻蔑。可能是因为自旧约时代以来，有很长一段时间，畜牧生活都比农耕生活居于有利地位的关系。基督教教会秩序也是在畜牧生活的背景下形成。依据波衣卡德的说法，这种状况一直到圣奥古斯丁（Aurelius Augustinus，354–430）时才带来了转机。

圣奥古斯丁为《创世记》所做的注解中说道：“没有比农耕更伟大又奇妙的营生了，人的理性在别的地方，都不能像在农业中这般，与大自然事物充分对话。”圣奥古斯丁的这种将农耕生活理想化的思想，虽然比西塞罗（Mārcus Tullius Cicerō，106 B.C.–43 B.C.）略逊一筹，但是这种理想生活的思想通过圣奥古斯丁，在中近世纪的知识分子圈中广泛传了开来。曾经，基督教以“我是好牧者”（go sum bonus pastor）的说法——给予牧人最崇高的地位；但是在中世纪之后，则改变为“我是好农夫”（Homo agricola ego sum）。民谣中甚至有将谷物栽培和神秘圣典（sacrament）相比拟的唱词。

但是，长时期以来，欧洲知识分子的梦想中，圣耶稣的牧人生

活，也和农夫亚当相提并论。牧人生活的理想，和福音的清贫思想相连结，表现在对文化的批判及倦态。从15、16世纪的牧人文学，或是17、18世纪的桃花源（Arcadia）小说等，到卢梭的自然状态思想，都可追溯到这个潮流。如果问欧洲的知识分子，老年退休之后梦想什么样的生活时，多会有人回答："想当一个牧羊人。"奥嘉特❶等人就是在心底藏着此一梦想。像这样的回答，在日本则是完全不能想象的。



耕种，收成之景……尤汉·柴纳(Johann Zainer，?-1523)的木版画（1473年）

农夫卡尔斯特和牧人奥嘉特，都是知识分子的梦想。这样的梦想却不是出自农民或是牧人，但是传统上并没有哪个地方传扬农民或牧人才是认真生活方式的理念，也没有衍生这种梦想。



挤羊乳与加工（1493年）

实际上，众所皆知，中世纪的贵族中有很多都自己从事农业生产。11世纪德国最早期的村落小说中，路欧得力普国王手下的亲信——一位年轻骑士利用空闲时间欲回家乡时，国王对他训勉了一番，如：怀了小马的母马不能借给邻居，或是面对要道的田地，绝对不能挖沟！因为两旁的人们，会越

❶ 奥嘉特（José Ortegay Gasset，1883-1955），西班牙存在主义哲学家及评论家。

过他们的田地（为了让马喝水）走入土地等。正如库特·朗格（Kurt Lange）所指出，这个骑士打算返乡务农，传授这些教训的国王，同时也传达了农业上的经验。12、13世纪开始至15、16世纪为止，哈德曼（Hartmann von Aue，约1160–约1210）或是乌尔里希·冯·胡滕（Ulrich von Hutten，1488–1523）等人，也都对贫穷骑士的农耕生活多有描写。



中世纪箱盒上的雕刻



为领主打落柏树实喂猪的农民们，右上角可以看到正在投掷石头的男人。

另外像尤汉纳思·罗得（Johannes Rothe，1360–1434）也说过，在15世纪农耕及畜养家畜的工作是十分符合骑士身份的工作，贵族们也自己饲养家畜。根据卫卡纳克路（Wackernagel）的研究指出，在巴塞尔南部所多伦(Solothurn）地区旁的罗特城堡（Burg Rotberg），就被数个经营三圃农法[●]耕作的村庄所包围，但是城堡本身拥有一个完整的领地，包括牧草地、放牧地到森林，是一个不服从村落强制耕作的独立经营体。牧地约有一百约特（五十公顷），耕地却十分有限，仅仅只够供给夏季十二头、冬季八头家畜的饲料。城堡紧邻牧舍。但由于土地账目、租借账本中完全没有提及这些牧舍，只能想象它是直属于城堡的经营之下。1461年的记录中，记录了阿尔兹堡领主夫人在城堡领地的菜园中，穿着工作服赤足工作的细节。在同记录中，也记载了她拥有多套金饰或是珍珠扣饰的裙子，六只黄金戒指及多数其他贵金属的首饰。

在瑞士有许多类似这样的城堡，其中不少城堡是在洞穴中挖掘而建成，据说这正如同牧人的临时宿舍。在阿尔卑斯的畜牧经营地带，就有很多贵族居住的城堡，他们不仅在经济方面和下层的牧人相似，生活模式也很相近。

日本对于西洋经济研究上，曾对欧洲农业史做过比较性研究，在畜牧经济方面，除了已故的伊藤荣先生的研究外，大多编于经济史中。即使是欧洲的经济史研究，除了马克·布洛克（Marc Léopold Benjamin Bloch）的罕见例子外，极少看过将畜牧编入农村史中。这种现象自有其理由。其决定性的理由乃是在18世纪国民经济学中限制畜牧，以农业优先的思想，但至近年依然信奉狩猎、畜牧、农耕为人类继起发展的主要阶段的思想也是原因之一。不过这种三阶段

● 三圃农场是将农地分成三份，分别是种植小麦、燕麦及休耕。轮番休耕，以减少地力耗损。

论不断受到像汉恩（Hahn）或是迪特玛（Dittmer）等人的超越。无论如何，18世纪以后，农业或畜牧都成为以生产为指标的产业。人们排拒以前那种动、植物和人类之间的“牧歌”式关系，而开始谋图农业、畜牧的“现代化”。因此，农业及畜牧都合理化地成为现代产业，但是生活在其中的我们，却也失去对于中、近世纪以前世界的自然理解能力。对主要农业形态为水田耕作的我们而言，要理解欧洲在古代/中世纪的高比例畜牧，本来就不是容易之事。就连欧洲人也说：“每消失一匹马，就代表我们失去一点与卡尔大帝时代的关联。”有关于欧洲文明的起点——罗马帝国传说中的建国者罗姆路斯和雷姆斯，靠喝母狼的奶长大的感人传说故事，巴塔耶（Georges Bataille）●表示“在巴西或是新几内亚，探险家们曾看过，妇女们为了替罗姆路斯偿还之前借的母奶，喂新生动物喝人类的母奶”。现代知识人退休后，梦想着在田园过牧人的生活，则是为了偿还之前借贷的什么呢？



耕作・收获风景。J. Zainer木版画（1473年）

● 巴塔耶（1897-1962），法国的超现实主义思想家。著有《眼睛的故事》等。

厄伦史皮格尔及驴子

Von vlenspiegel



VLenspiegel het groß verlangen gen Erffurd als er die schalckhait zů Prag het vß gericht wañ er besorgt sich dz sie im nach ylet. Uñ er nū gen Erffurd kam da dann auch ein mercklich grosse vñ berümpte vniversitet ist. Da selb schlůg Vlenspiegel sein brieff auch an/ vnd die Collegaten der vniversitet/ hetten vil gehört von seinen listen/ Vnd ratschlůgen was sie im für geben möchten/ Vff das es inen nit gieng wie dem von

第二十九篇的插画（摘自1515年版）

四五年前，一直想将16世纪初期出版的庶民小说《提尔·厄伦史皮格尔的无聊故事》中的九十五篇——加以分析，此项工作却迟迟不得进展。但是最近，脑子里忽然闪过对第二十九篇〈厄伦史皮格尔在艾尔福特在教驴马念诗篇的方法〉解释分析的点子。现在此介绍此篇故事。

厄伦史皮格尔在布拉格将脑袋死板的大学教授的学问揶揄一番之后，

来到艾尔福特这个大学城。他贴出了一张海报，上面写着“吾乃大学者，任何难题都能回答”。大学教授耳闻他只懂得一些坏知识，便出了一个课题，要厄伦史皮格尔教驴子念书写字。厄伦史皮格尔拿了订金后，将驴子牵回住处，他在有诗篇的书页间夹入燕麦，放在驴子前。驴子以舌头翻页，然后逐页吃下燕麦，吃光之后，口中发出“咿—啊—咿—啊—”的叫声。厄伦史皮格尔便把大学校长及教授们叫来，在他们眼前，放了一本新的诗篇在驴子面前，驴子翻了几页，因为找不到燕麦，就发出了“咿—啊—咿—啊—”的叫声。这时提尔说，此驴子已经学会了“i”和“a”两个母音。

这个故事可以解读为对当时极为骄傲自大的大学教授们出其不意的一击。比如说，故事里叙述“这个艾尔福特城里，有很多老老少少的驴子”，等于将大学教授及学生当成驴子看待；这样的解读，应该可以解释得过去。

但是，我还是无法抓住这类故事的核心。这个故事的原型来自《阿密斯司祭》，奎齐亚迪尼（Francesco Guicciardini，1483–1540）教大象识字的故事。这在西欧并非罕见的故事。我以前一直觉得，可能是西欧人和动物的关系，与日本人和动物的相处模式非常不同，所以我才看不出这故事的趣味性或深度。但在今年元月读的书籍资料中，得知1920年曾在斯图加特发行了一本一只名叫罗福的狗所写的《追忆录及信件》。

出版此书的是曼海姆市（Mannheim）有名的梅克鲁家族夫人宝拉，她有一天发现自己养的狗听得懂人类的语言。因此，宝拉用尽一切手段，教她的狗罗福学会单字，以单脚敲一下地板是F，敲两下是O，敲三下是R等；她终于教会罗福数学及文字，进而连文法都能懂。罗福立即成为一只远近知名的狗。柏林的动物心理学协会的奇古拉博士也承认其能力，休道罗鲁（K.H.Schtorolf）还在《新维也纳报》中写了一篇完全相信罗福能力的报道。

最奇怪的是，罗福撰写文章时，还有公证人和动物心理学家博士一同出席观察，并全程记录，做成报告书，提供给曼海姆市法院。罗福的手记自前言开始，一直写到对第一次世界大战的感想等，简直不可思议。这绝非是讽刺寓言，而是正经八百的故事，所以更令人感到奇异，甚至觉得有些反胃。

匈牙利学者伊斯提芬（István）则认为罗福的手记是假造的，他认为这只是经由某种暗号所产生的反应。但是显而易见的，梅克鲁夫人并没有把罗福当作赚钱工具，众人皆认真地认定此手记为罗福真作。若是如此，究竟为何要进行此种行为呢？答案只有一个，那就是对动物近乎病态的深刻“爱情”所致。在当时，人们曾经针对究竟动物是否有“灵魂”而展开争论，“爱”动物的人，坚称动物也有灵魂的说法。正是这样的“爱情”打动了梅克鲁夫人。这种“爱情”可说是一视同仁的爱，看起来像是十分普遍的性格，所以在西欧很容易地就被接受了。这点大概是我们日本人最难于理解的部分吧。

狗与狗之间有彼此可以了解的沟通方法，这样还不够吗？人类介入其中，努力让狗更接近人类，这样不会对狗造成困扰吗？这些都是我无法理解他们的地方。这种想法最近也出现在美国人捕获海豚时的反应。海豚的头脑一向被视为比牛或羊更接近人类，这种想法导致对它们产生“爱情”。这种态度是直接关联到“严格区分人类和动物，人类是这个世界唯一主人”的思想。而它也是西欧文化和基督教背后的基础。这个基础思想，绝非自古传承下来；而是在中世纪以后衍生的。11世纪，人际关系出现变化的同时，人类和动物之间的关系自然也跟着改变。若将《厄伦史皮格尔》的第二十九篇，当成对此思想基础的讽刺，不就有了新面貌吗？为什么近代西欧会在生活中的每一个层面，呈现这种特殊想法呢？这方面的考察有待其他机会再谈，在此先介绍西欧和日本中间的国度，阿拉伯世界的

传说。

有位老师对愚蠢的学生深感失望，于是对学生说，与其教你们这些人，我还不如去教驴子来得愉快一些。一位纺织工人听见这话，就将他的驴子牵来，并说，因为我没有儿子，就请你替我教育、教育这头驴子吧。教师接受了他的驴子，并以提尔相同的手法，使纺织工信服，隔天就将驴子给转卖了。过了一段时间，纺织工人来到学校，这时老师对纺织工说：你的驴子已经当上法官了。纺织工高兴地来到法院，从门口对着正在审理案情的法官洒了一整袋的燕麦。法官觉得很奇怪，询问纺织工详情，并对他说："关于我以前是驴子的事，请你为我保守秘密。"就放纺织工回去了。这个故事，虽然和提尔有着相同的动机，却有完全不同的内容。这里可以看出，阿拉伯世界和基督教世界中，人类和动物之间关系的不同。当今的日本社会里，有什么样的故事可以和这个故事相呼应呢？

在鞋子中放入泥土发誓

当我们想要观察人与人之间，以物品为媒介建立关系的样貌时，说到底，其中占最大位置的还是土地。一直到近代为止，人类一直自认为出生于大地之母，死后也要回归土地，所以也留传下极为丰富的大地传说及法规习惯。但是，可想而知欧洲土地的传承与日本是十分不同的。

例如，在庶民小说《厄伦史皮格尔》第二十六篇中，厄伦史皮格尔被命令离开某地之后不久又回到了原地。他向农民买下满满一车的土，听农民说那是先祖所留下的土地；他坐在土上驾着马车，前进至禁止进入的土地内。地主看见他大声责备，厄伦史皮格尔回嘴道："我可没有进入你的领地，我正站在以一西令买来的自己的土地上。"当然地主没有接受他这种不合理的狡辩，厄伦史皮格尔又再次被赶出了当地。在1506年意大利的笑话书《葛内拉》(*Gonnella*)也可看到相同主题的故事。葛内拉因为太调皮而被赶出费拉拉市(Ferrara)。费拉拉公爵威胁他，若葛内拉再踏入费拉拉市的话将被砍首。葛内拉因此在帕突亚区（Padua）买了一车的土，坐在土上驾

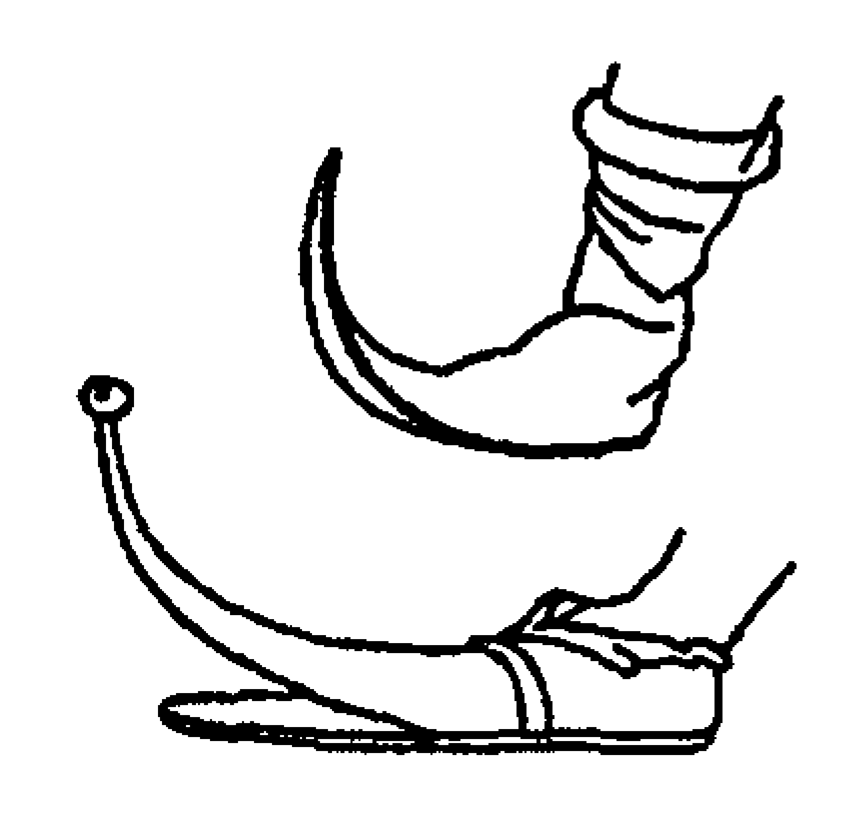
着马车去见费拉拉公爵。公爵想要戏弄他，因此下令将葛内拉逮捕，并准备执行斩首之刑。但是私底下悄悄和执行官耳语，要他在葛内拉将头伸入斩首台时，不要以剑砍下他的头，而是将水泼在葛内拉头上。但是当执行官泼水在葛内拉头上时，葛内拉却因为太过惊恐而活活吓死。

不论是哪一个故事，两者都相信站在自己的土上，就十分安全。但是这样的主张却又被否定。正因为一般而言，这样的主张并不通用，所以才会出现这种拿小丑当主角的主题吧。但是读这样的作品，或是听这样故事的人，若是脑中不习于把这种行为当作是对既有习惯及制度的讽刺时，恐怕很难被逗笑吧。当时的人们听到这样的故事，究竟在想些什么呢？在调查这一点时，我遇到了十分有趣的事情。

居住在德兰西瓦尼亚地区（Transylvania）希佛市（Sivu）的M.欧兰多，1928年自父亲那里听到关于祖先的故事。故事中说，祖先贝德鲁斯·欧兰多是亚戈村的陪审人领袖，为了与隔壁的西恩贝鲁克村争夺水车场旧地的所有权，和邻村缠讼多年。他也因此被西恩贝鲁克村人杀死。当天夜里有个亚戈村的少女到西恩贝鲁克村陪审人家中工作，她听到夜晚有人敲窗，并对着审判人耳语："您交代的工作已经完成了"，事情的真相才水落石出。

这两个村落原来为一个马克共同体，水车场也是共同地。在村落一分为二之后，这个水车场旧址由于没有分配，不知道该属于哪个村，使得情况暧昧不清。

欧兰多自村人口中听到的是，"当时贝德鲁斯·欧兰多因受到西恩贝鲁克村人的贿赂被抓到后，在自己的鞋中放入西恩贝鲁克村的土，然后站在水车场旧地上作证，他说'自己现在正站在西恩贝鲁克村的土地上'，就因此，亚戈村的土地成了西恩贝鲁克村的土地"。另



15世纪流行的鞋子

外也有个人说，亚戈村的人将亚戈村的土放入自己鞋中，上台作证说“自己正站在亚戈村的土地上”，因此如耕地等土地，就成为亚戈村的所有。

这类的传说持续扩大，像是作了伪证的陪审人，在回家路上自马上摔入小河而死；或是在一个属于德意修葛罗兹修道院(Deutschkreuz)的村落里，在鞋内放土作伪证的男人所生的孩子，全都一生下来就眼盲看不见等。对于移民到德兰西瓦尼亚地区的德国人而言，土地代表了什么样的意义，在这些广为流传的传说中就可以观察得到。

欧兰多在德兰西瓦尼亚地区广泛收集到的史料中，发现在1626年和此事件有直接关联的审判记录。调查这份审判记录时发现，在鞋里放入当地沙土的传说完全是无中生有。能够确认的是，此传言来自亚戈村之陪审人贝德鲁斯·欧兰多被西恩贝鲁克村的审判人所雇用的杀手杀害的事实而起。其起因为水车场土地的争执，也证明了欧兰多自父亲听来的故事最接近事实真相。

明明是一个单纯的事件，这种在鞋内放入土作伪证的故事，却在各地添油加醋地渲染开来。这到底是从什么样的事端衍生而来呢？

共有地在分为两个村落之后，并未在土地谁属的官司，做出全体村民都服气的审判；在土地等同于村民生命的时代里，做下判决的审判人势必要置生死于度外。

在这个时代的审判中，宣誓的证词负有决定性的角色。在裁判快要出来时，很自然会去考虑现场有哪些证词。但是任何人都无法证明两村共同地的水车场旧地，是属于其中一个村落的。虽说为了村落的利益，人们也有很强的意愿如此主张，但是由于证词是赌上自己灵魂的救赎，所以人们认为应该没有人会为了村落的利益，愿意放弃牺牲自己得到永生的机会。所以他们当中有人想到，先在自

己的鞋内放入土再作证的点子，来作为保留灵魂救赎之道，又能争取村落利益的对策。

在领主们主张“此地是私有土地”的领土中，也包含农民保有地。对农民而言，这是祖先传下来 的土地，眼前耕作的事实，正是拥有土地权的充分证明。而土地就是土壤，买了土壤的人就是土地的拥有者。所以很明白的，厄伦史皮格尔是站在自己的土地上。传说1790年有座雕像，就是厄伦史皮格尔站在满载土壤的货车上，表现自己是领主。也就是说，他在这里嘲讽那些不耕作却主张自己是土地所有者的领主。海涅逃亡时，说他的鞋底黏着故乡。对欧洲人而言，不论是鞋内或鞋底，这些主题都带有对现状强力抗争的意思吧。

澡　堂

若想要快快乐乐地过一天，那就去澡堂吧。

若想要快快乐乐地过一个月，就杀一只猪吧，

若想要快快乐乐地过一年，就娶个年轻的老婆吧。（16世纪）

第一次探访欧洲时，最烦恼的就是寻找公共澡堂了。住在没有浴室的便宜房子里，去到大街上找寻公众澡堂，看到写着市营澡堂的招牌，进去一看竟然是游泳池。慢慢熟悉以后，才知道在那地方有单间的浴缸，要先将身体洗干净后，才能进入游泳池；也发现火车站里有澡堂设备，在那之前，我一直觉得很奇妙，欧洲的大都市里，那么多的外国劳工到底都在哪里洗澡。

大约就在同时，汉堡市的报纸上，登载了一篇德国人洗澡次数的调查报告，报告中说很多人一个月只洗一次澡。在我下榻处的家庭成员，通常在晚间赴约前洗澡，但是他们没有睡前洗澡的习惯。别说是男女混浴，除了北欧之外，几乎完全没有多人在大浴池共浴的机会。

但是，不用追溯到罗马时期，光是追溯到16世纪，不论哪一个德国的城市都可见公共澡堂，不论有钱人或是贫穷人，就连乞丐也有机会洗澡。男女混浴也绝对不是罕见的事；在婚礼后新郎新娘带着观礼客人，一同到城里的公共澡堂入浴的光景，也是屡屡可见。像这种景象，在16世纪后半叶差不多已经见不到了，这个变化究竟有什么背景呢？乍看极微妙的事端背后，也隐藏着足以改变欧洲人际之间关系的理由。

16世纪前，施舍入浴（Seelbad，balnea animarum）为欧洲的入浴形态之一。这个形态在基督教的教义中，视为一种捐赠的形态，它和施舍给穷人面包或是饮料的行为相同。刚开始为富人给予穷人或是病人沐浴的机会，后来渐渐演变成都市中的制度。一般的捐赠者在自己死后招待一次或是死后一年内，每月招待贫民到澡堂沐浴一次，偶尔也有不限制期限，只在遗嘱中交代一年招待三到四次的。捐赠



以色列・凡・麦肯能（Israel van Meckenem）的《孩子入浴图》

者将一定的金额委托交付给教会或市镇当局。接受施舍到澡堂洗澡的穷人，则要为捐赠者的灵魂救赎而祷告。当澡堂为穷人开放时，澡堂主人会在小道上边走边摇铃，在艾尔福特市是这样喊的："救灵浴就要开始了。圣堂参事会员先生开放了好浴池。想洗澡的人一律免费。"听到这个呼声的穷人就会聚集到澡堂前来。每个城市开放的时间不同，有的订定星期二、四、五三天为穷人专用洗澡日。因习惯上，手工艺工匠的洗澡日为星期六。有时候，对穷人开放澡堂的同时，他们也学维也纳那样，招待面包及葡萄酒。

不用说也知道，这种习惯是来自于基督教的教义。有人说，是衍生自通过对穷人施舍的善行，补偿在世上犯下的罪孽，进而保证在死后的世界得到救赎的行为。但是富人对穷人施舍的习惯，其实在基督教成立前就其来有自。换句话说，它是根植于互惠关系、赠与关系。只会凝聚财富者不过是个吝啬之徒，但如用这些财富招待众人的话，则可达到崇高地位；基督教就在这种互惠关系中，设定了死后世界的救赎和为待救者祈祷的循环关系。自古以来，水就被视为有洗净污秽的力量，所以澡堂正是作为净化身体的适当场所，穷人在洗净自己身体后好为捐赠者祈祷。

16世纪的公共澡堂衰退的原因，除了木材价格的腾涨、梅毒流行等理由之外，还可举出其他因素。但是这些直接原因背后，还包括了施舍行为的变化。1525年路德在写给汉斯·敏克维兹（Hans von Minkwitz）的信中，提到了敏克维兹父亲的施舍行为，他写道："以施舍为目的开放澡堂，也是件令我感到愉快的事情，但是我不愿意将此视为一种灵魂救赎的施舍行为。不如说是仿效耶稣在晚餐宴席中，为门徒们洗脚一样。"这个时候，将开放澡堂当作施舍行为，只不过是偶发事件罢了，而澡堂本身也在渐渐的衰颓中。

中世纪的澡堂乃是公众场所。杀人者在赎完罪后，要到被害者家属人浴的澡堂露脸。在澡堂中起争执而伤害对方的人，将被处两

倍的罚金。在澡堂中窃盗者，将被处以死刑。欠了债被债主追讨的人，只有在澡堂内不会被逮捕。澡堂是一个和平的区域，同时也是避难所。

澡堂就和酒吧一样，人们可以在此聚集，毫无拘束地谈话，所以宗教改革及农民战争的时期，都是在澡堂里计划起义的细节。因此有时澡堂也被批评为是叛乱者的窝巢。

具有这些功能的澡堂，却仍然衰颓，其背后不光只是因为木材价格腾涨及梅毒流行等直接原因，应是约束人和人之间关系的公共权威变质所致。这使得基督教建立的互惠（赠与）循环在这个时候终于面临解体；但这是否也象征着允许一人独行于圣和俗之间的新形态公共权威宣告成立呢？



中世纪的澡堂（1405年）

中世纪人的眼泪

读《平家物语》[1]的时候，在书里看到不仅是女子，连骁勇的武士也常有哭湿战袍袖子的光景。偶然注意到这件事后，我开始对它好奇起来；也为书中太常有男子流泪的光景而感到诧异。读活字版《平家物语》和听以琵琶伴奏说书的《平家物语》，故事的内容应有不同，而我特别关注其中感性的表达方式。

有时读到说明《平家物语》的文章，认为书中人物所流的泪是一种对无常感的发泄，融合开头第一节所带的气氛来看，不知不觉间就有了仿佛能顺利了解的感觉，这反而令人更加好奇。难道只联系到当时日本人佛教观来说明就足够了吗？

赫伊津哈在《中世纪的衰落》的开头说过一句广为人知的话："悲哀和喜悦，不幸和幸福的紧张，比我们这个时代大得多了。"它描述中世纪的人，不仅是在国王驾崩或是激动说教的时候，就连

[1] 成立于14世纪初期镰仓幕府时代的历史小说，描述平安时代的贵族平家与源氏之间的争战，以及平家打败源氏后，兴盛繁华的经历。作者不可考。

世俗的庆祝席间，都有眼泪决堤的场景。“进入阿拉斯城（Arras）时，路易十一就完全不在意人们眼光地流下眼泪”，或是“在阿拉斯的和平会议中，人们听了使者的演说之后，感动得连话都说不出来，趴伏在地上只能叹息、擤鼻及流泪而已”等内容。这种眼泪，究竟是怎样的眼泪呢？可以把它与《平家物语》的武士之泪等同视之吗？

赫伊津哈是在叙述一切都有清楚轮廓的中世纪末期人们生活上的紧张和不安定时，对这种感情奔放所做的描写。就和读《平家物语》时一样，我们被赫伊津哈的文笔所震慑，想要从这些人的眼泪中，解读出不断迎向死亡的北欧中世纪末人们的感情。

但是，当我们将视野扩展到南方——古代的地中海世界去，在那里也有一些易感流泪的人。

荷马的《奥德赛》中，一些年轻男子被基卢可女神（Kirke)变成猪，当他们变回人类时，大家“牵起奥德赛的手，每个人都因着怀念之情哭了出来，屋中的每个角落，都发出可怕的哭叫声，连女神都被打动而产生了怜悯之情”。地中海的粗犷男儿一个劲儿地哭泣时，当然不能与哭湿战袍衣袖一样解读。奥德赛长年放逐之后，再回到依达克和儿子特里马可斯重逢时，“特里马可斯仿佛拥抱般抓着他那杰出的父亲，流下眼泪号啕大哭。这两个人一起将他们的思念化成眼泪时，放声大哭的样子，胜过大鸟的鸣叫”。像这种描写可说是不胜枚举。

很显然的，不管是路易十一，还是由猪变回人类的男人，还有奥德赛和特里马可斯之间，都并非因感到世间的无常而哭泣。

依照色诺芬（Xenophon，422 B.C.–355 B.C.）的描述，公元367年当胜利的消息传回斯巴达时，阿格西劳斯（Agesilaos，444 B.C.–359 B.C.）等人都痛哭失声。据传希腊、罗马的将军也都在战争胜利后，激动地放声哭泣。

用感情奔放来解释这些人流下眼泪是不够的。民俗学家保罗·萨托里（Paul Sartori）认为眼泪是具有防止有害视线及神明妒忌的功能。也就是说，战争胜利、成功归来的人必须当心神明的妒忌。近代人流的眼泪单纯是因为感情流露，因此必须将人的意识和习惯分开来看待；但是在某些场合及状况允许、赞成流泪的时代，也就是说在流泪被视为习惯的状况（这里当然是指眼泪在自然流落的状况），人们就会如同决堤般的哭泣。

哭泣在习惯中，也有被视为义务的时候。斯拉夫系的多民族之间，在结婚仪式中，新娘就非哭泣不可。萨托里认为这种习惯是以前掠夺婚姻所留下来的。有些地区的新娘在被带离娘家时，有奋力抵抗和流泪的习惯。直至今日也还有“在结婚仪式中没有流泪的新娘，会在婚姻生活中流泪”的说法。在印度和德国常有报告指出有同样的习惯。这里可以视为是离别的仪式，新娘平静甚至急着展开新命运之旅的话，恐怕将会招来诸神或万灵的忌妒及愤怒，因而传说新娘的眼泪可以防止家中神灵的妒忌及愤怒。

眼泪也有防止恶灵及恶魔的力量，在格林童话集的《没有手的姑娘》里就有这样的描写。

有位磨坊主人越来越穷，除了水车及后面的一棵大苹果树外一无所有。有一天，一个恶魔来对磨坊主人说，把你在水车后面的东西给我，我就让你成为富翁。他想想，水车后除了那棵苹果树外什么也没有，便答应和恶魔交换，同时写下了承诺书。磨坊主人回到家中，家里变得到处是金子。磨坊主人告诉妻子关于承诺书的事。他的妻子惊恐地尖叫出声，我们的女儿正站在水车的后面啊。恶魔要来带走他女儿那天，女儿流下眼泪哭泣，所以恶魔没法子靠近她。

关于希腊、罗马或是欧洲中世纪时期的俗人眼泪，以上的说明应该可以有某种程度的理解吧。但是，以法术对眼泪的解释，就比



新娘的嫁妆箱（14世纪）

较难以说明宗教方面的无常感和流泪之间的关系。

西洋中世纪的基督教里，有一段时期流泪和祈祷是相连的。想到耶稣在十字架上所受的苦，忏悔之余流下泪来，成为祈祷的一种形式。在老式的修道制下，修道士是不准笑的。因为圣经中的耶稣一次都没有笑过。克雷佛的贝鲁纳❶说，误入歧途的修道士在记忆中，封闭住自己精神上讨厌的事和应该难过悲伤的事，而且精神上的眼只看到想象中的事，因此不能遮掩住欢笑及空洞的好情绪。约翰·克里马克思（Johannes Klimax）也说哭泣会使人类神秘本质下降，修道士应修行直到在悲哀中眼泪会从内在感觉自然流出为止。

近代的新教（Protantism）也不信任愉快及开朗，这和到目前为

❶ 贝鲁纳（Bernard of Clairvaux），12世纪的法国籍修道士，以杰出的宣教而闻名，后来被追封为圣人。

止所提的中世纪感性又不相同，它是来自于尽可能地排除生活中的动情因素，以理性及意志为基础，随时注意以清醒的方式生活。这可能是从古日耳曼人认为哭泣就不像男人，应该感到可耻的传统而来的。不论原因是哪一个，当我们考虑到浪漫主义的时代或是虔敬主义[1]还是凡尔赛宫文化中眼泪的位置时，就可以发现在当时生活中笑和哭都和人类的基本生活有密切的关联。我们看到《平家物语》的武将在人前哭湿了战袍袖子，觉得很不可思议，但对于哭和笑的情感，是否应该不要受限于日本，而以更宽广的视野，再重新思考呢？

[1] Pietism，起源于德国，由于当时对抗马丁·路德的正统教派太过拘泥死板，因而有一群教士兴起以个人虔敬的心情中，发现信仰本质的方法。大约起自17世纪末，一直延续到18世纪。

中世纪之死

一

对于想要走入中世纪人的感情内层，借此了解平民生活的人而言，单是观察庶民生活中生命的各个面向是不够的。因为人的生活中，不但是生命的连续，同时也是死亡的连续。生和死的境界，在近代科学的解释下，虽还未达到可以完全令人信服的程度，但仍算是客观；但在这之前，人们的日常生活中经常和死亡接触，有些规定甚至是从死亡而来。如《死亡之舞》[1]及《波西米亚农夫》(*Der Ackermann aus Böhmen*)[2]中看到的，在中世纪末期，据说死亡的思想深深充斥在很多人的心中。这种被一种独特的死亡幻觉所威胁的人们，已经有许多作者描写过。的确，在15世纪时在全欧洲人心

[1] 死亡之舞，Dans Macabre，中世纪经常以此为主题创作画作。传说是因有人在坟地跳舞而被诅咒，因此跳舞致死的故事而来的。

[2] 作者是波西米亚的约翰尼斯·谭普（Johannes von Tepl），写于14世纪，描述一个农夫因为妻子死亡，而向死神挑战的经过。它被认为在德国文学中占有非常重要的位置。

中植入不安及恐怖，后来转变成“思考死亡”（memento mori）呐喊的“死亡幻影”，是中世纪社会秩序崩解中一大变化的表征。在15世纪，那种对死亡将近歇斯底里的恐怖感，可以视之为贵族社会和基督教嗅到他们即将衰退的命运而哀号。基督教的教义并未充分掌握人们生死意识的问题，在15世纪后完全地暴露了出来。

但是，从很久以前，死亡就限制了平民的种种生活，早在基督教以多有矛盾的教义，将欧洲人的生活限制在某个框格之前开始，平民就和死亡毗邻而居了，死亡渗于生活的各个角落，平民一方面对死亡感到恐怖，又要和死者共存。基督教反复攻击这种平民生活意识，希望用教义来编织民众的生活方式，可惜最终并没有成功。

赫伊津哈在《中世纪的衰落》中提到，中世纪末期的教会思想对死亡只有两个极端的看法，书中说道：“一面说万事万物都是无常，权势、名誉、享乐都如过眼云烟，就连美丽也会物换星移；但另一面却说，要为灵魂在至福中得到救赎而喜悦，他们只有这两种看法。这两极端之间的事物，则完全被忽视。在《死亡之舞》或巨细靡遗地描写恐怖骨骸的作品中，活着时候的感情，如同石头般坚硬。”但是同时，赫伊津哈也提到，这个时代的民间传说或民谣保留了文学中几乎完全忽视的感情。一个死去的孩子，悄悄地回到母亲的身旁，拜托母亲：“衣服不干让我很苦恼，请别哭了。”而且他说道：“仿佛不曾听见从前呐喊过不下数千次‘思考死亡’的呼声，蕴藏深刻情感的旋律一时间响彻四周。”

为了探寻这种在传统教会思想下，逐渐被忽视的民众感情本体，首先必须具体地看清交织在民众日常生活中的死亡样貌才行。

二

在中世纪时，足以造成死亡的原因，比起现今要多样许多。大致可区分为自然原因及超自然原因两类，前者为疾病、衰老、因暴力导致意外死亡等，后者为咒术及招惹亡灵、死者等。为了适应这多种原因，特别是超自然原因的多样性，不得不在日常营生中，经常意识到死亡；死亡在诞生到结婚的一生中造成很大的阴影。

但是无论怎么说，日常生活中最直接面对死亡的机会，当属亲人死亡的时候。在这时，人们再次感觉到，自己近身之处，开了一条通往死亡世界的路。经过这条通路，顺利地将死者送往死亡世界之后，为了让已经打开的通路自然关闭，恢复之前的日常生活，需要经过种种程序。对于中世纪的人而言，死亡并非结束，只是转移到其他世界去生活而已。



恋人们及死亡（Sebald Beham 作，1522 年）

因此葬礼只是一个告别的仪式，一个在诞生及结婚延长线上的仪式。但是，死亡是转移到另一个世界去，支配死后世界的力量和现今世界的运转原理并不相同，因此离别时的区隔必须十分严谨。

离别时的区隔习惯并不容易说明。在较早接受基督教的地区里，因教会教导人们，死者会直接去天国，因此在某人死亡之后，人们做的第一件事就是打开窗户。让亡魂可以立即升天。这个习惯广布于德国西北部，一直到德兰西瓦尼亚（Siebenbürgen）地区。相对地，在基督教普及较晚的欧洲东部，因传统宗教依然流传，人们相信死者的灵魂会留在其亲人附近，这些亡灵就依附在亲人家中的灶、屋内角落，或是门上的蝴蝶锁中。这两种互相矛盾的想法，产生出不同的葬礼仪式及态度。可惜在今日已很难加以说明这两种明显差异的系统其建立的时代及地域。

传说日耳曼民族自古来有火葬的习惯，塔西佗[1]就有此记录。但是4世纪时，在德国中部，特别是图林根（Thüringen）地方则举行土葬，5世纪以来菲士兰人（Friesland）或是萨克森人（Sachsen）也举行土葬。基督教会认为火葬是异教徒行为，所以加以禁止。785年在帕德博恩（Paderborn）的法令中明订："将死者的身体以异教习惯喂食火焰者，将其[死者]身体烧成灰者，需以死来赔偿。"查理大帝也规定："成为基督教徒的萨克森人需将尸体埋葬在教会墓地中，不可埋葬于异教徒的墓地里。"

在东普鲁士，人们相信在埋葬的时间之前，灵魂会一直留在家中，因此会在死者的身旁留一张椅子，就是为灵魂留一个座位。皱褶多的衣服是灵魂特别喜欢的场所。在玛祖尔地区（Mazur）会在椅背上挂放很多皱褶的布料，为的是不让灵魂看到肉体被埋葬。然而，其他很多的地区则害怕亡灵留在家里，死者生前有关的物品不是一

---

[1] 塔西佗（Cornelius Tacitus，55–120），罗马帝国的执政官，也是历史学家和文学家。

律去除，就是将其颠倒放置以示结束。镜子需要遮掩，所有的水也都要流尽，如果有时钟，也要将之停止；将椅子颠倒，就连花瓶的位置也要移动。浇水将灶里的火熄灭，移动鸟笼的位置，家具的位置也要改变。死者生前饲养的蜜蜂及家畜也要覆盖，或是用绳索绑回去，并在此时告知家畜及蝴蝶，其主人已死亡一事。在威斯特法伦（Westfalen），人们对着蜜蜂说："蜜蜂啊！你的主人已经去世了。去吧！别在这里困扰我了。"如果不这样的话，人们相信，死者的灵魂将留在物品中，家畜也会追随死者而死亡。

还有，人们相信死者会执著于生前所拥有的物品，这原在拥有的概念中，是理所当然之事。最初拥有的为武器、工具及衣服等，对于自己长年贴身的衣物，难以想象在死后会转移至他人手中。被留下的家属，为了让死者对其生前疼爱的动物及物品了断思念，因而宣告死亡，或是将其作为陪葬品一同埋葬。这样的处置方式对人们也相同。如死亡时间为夜晚，在死后立即将家中的成员及动物自睡梦中叫醒。如果不这样做的话，睡眠中的家属将和死者一般，永远也醒不过来。

接下来，要将死者保持在对活人不会造成危险的状态。首先，阖上其双眼及口。因为人们相信如果死者的眼、口张开，将会召唤生者接近。洗净死者的身体，剃净胡须，指甲剪干净，将头发整理好。此时所使用的布、剪刀或是梳子一律都要在入殓时放入棺木中，一样也不留下。生前拔的牙有留下的话，也要放入棺中。另外，最后使用的药品或是银钱、食物及饮料、迷迭香、苦艾酒、臭草及柠檬等都要放入棺木之中。据格林的说法，货币为通往地府的路费，尤立斯·立帕特[1]等人则认为将银币含于死者嘴中，意为买下其名下财产之意。死者的衣着有的简单朴素，也有的穿着他最上等的衣服，

---

[1] 尤立斯·立帕特（Julius Lippert，1839-1909），波西米亚出身的历史学家。

也有将结婚时的礼服留下，死后穿此服装入殓。

尸体由床铺移至铺了稻草的地板或木板上，在尸体上盖布。尸体横躺，脚朝出口。近世时期，棺木多为死者生前就制作完成，在布伦瑞克市（Braunschweig）以棺木代替苹果箱使用，还有记录提到老人们将棺木长期置于自己身旁，每天午睡时间就到棺木中小睡。

在巴伐利亚，会用放置过死者的木板，作为渡小河的板桥。板上刻有死者的姓名，通过板桥渡河的人们，都要为死者祈福。此木板原是作为墓碑，但因受到教会的反对，才将其转作为桥板之用。

入土埋葬之前的这段时间，邻居及朋友会聚集到死者家中守夜。在中世纪初期，守夜是十分热闹又愉快的仪式。喝酒、吃饭，还有乐师或小丑登场表演，女性随乐起舞，相当热闹。如果死者是未婚男女，他们一辈子都没有机会享受到结婚喜宴，所以举办像婚礼般的宴会。参加守夜宴的人们，相互举杯说“为死者的健康祝福”（des



青年及死亡

Gestorbenen Gesundheit）而干杯，这并非开玩笑，而是十分认真的举杯互敬。守夜宴原先是为了安慰亡灵而举行，表演给死者看的节目。守夜宴必须在严肃及安静的气氛中举行的习惯，是后世才开始的。立帕特认为其转变的时间应是受到圣奥古斯丁的影响。因为圣奥古斯丁曾直言："送葬仪式不是为了死者的灵魂，而是为了安慰活在世上的人。"前来饮酒及餐会的人们，因为庆祝气氛过于热闹，很快就遭到基督教会的禁止。但科隆市的大主教却不得不于1709年、1734年及1785年再三发出禁止守夜宴令。光是祈祷、唱歌和讲道，无法压抑聚集前来守夜的人的心情。

在死者埋葬的当天，他们会对附近邻居发出通知。通知的使者原则上为穿着白衣的妇人（如果有婚礼的话，她也会再告知日期），在邻居住家前，先以笞木敲门作为通知，她不能以手指敲门，也不能开门打招呼。为的是防止屋内主人说："请进屋内来。"聚集的人们伸手触摸死者，亲吻，最后对死者说几句亲切的话。之后，抬棺的人进场。抬棺通常由邻居中挑选出四至八人，若与死者都是同业的话，则这就是同业的义务。在吕贝克市（Lübeck）等地，是由鞋匠及木匠的同业组织担任此项任务。死者如为贱民阶层，便很难找到抬棺人，此部分已在笔者其他著作中提及（请参考拙作《刑吏的社会史》，中公新书出版）。若死者未婚就由未婚者抬棺。抬棺者单手握有迷迭香或是柠檬作为除魔用，穿着黑色服装，手戴白手套。部分地区的抬棺者甚至和丧家一同服丧。

大体从脚部先抬出去，让死者的眼睛不会再看到家里。抬出家门后，立刻收拾曾放置棺材的台架，防止灵魂再回来。有的大体会从门槛下方抬出，一抬出之后，马上把门关上，然后将足迹扫干净，把瓶子丢破，然后洒水。

到墓地的路，有走路或是搭乘马车等方法。在佛格兰地区（Vogtland），出葬队伍不能通过大马路；相反地，在西普鲁士则认为

出葬队伍一定要通过大道。前者认为，通过复杂的小路到墓地，将可避免死者的灵魂找到原路回家。后者则认为，死者基于对家人的关爱之心，想要回来确认他们的安否时，经由大道比较容易找到路回去。后者是较为古老的想法。参加葬礼的队伍依照社会地位决定先后顺序，此顺序十分严格。关于这项问题，待以后有其他机会再加以详述。据佛罗里努（Florinus）的记录，哥本哈根市的送葬队伍皆从傍晚开始，他们走在家家户户窗前点了四根蜡烛的街道上，以花纹装饰的手提灯笼为前导，作为行列的照明走向墓地。

参加葬礼的人一律戴头巾，途中不准回头张望。队伍在通过十字路口，到达村庄的边境、桥梁时必须一再地停下脚步，举行祈祷或是牺牲供品的葬礼。这些也是为了防止灵魂再回来。当队伍接近时，钟声齐响，为的也是相同的目的。

到达墓地之后，通常绕行教堂一至三次，如果在教堂中不举行仪式，就会直接走向墓地。在那里棺木会再打开一次，向死者作最后的告别，神职者祈祷及演说后，在歌声中将棺木放下。在亲人及友人各撒三次土后，以土将棺木掩盖。所有参加者环绕墓地一圈，埋葬的仪式就算是结束了。

并非所有人都能埋在墓地里。怀孕的母亲如果死亡的话，有时不能埋于教会的墓地。人们将她们的墓以围墙围住，为的是将灵魂包围在内。自杀者或是被判刑的人，在中、近世时期也不能埋葬于教会墓地。到了19世纪时期，虽可埋葬于教会墓地的一个角落，但是既没有歌声也没有叹息声，通常会在傍晚静静地埋葬。另外因为意外事故而死亡者，人们走过他的墓前要对坟墓丢石头或柴束，为的是让灵魂留在原地。当知道有死者困扰生者时，墓地就不再是神圣的地方，要将坟墓破坏，将折磨生者的死者再杀死一次以解救自己。

自埋葬地点返回时，要尽可能地快步行走。在欧比法兹地区

(Oberpfalz)，车夫驾着车飞奔在树根或石头上，甚至铺在棺木下的稻草全部撒落一地也无所谓，一径地冲回家去。这些稻草的处理方式也依地区而有异，很多地区是将其燃烧或是丢到原野中，让稻草自然腐烂。受基督教的影响较晚的东普鲁士则完全相反，是将之放置在村庄边境上，为的是让死者回到家乡访问时，可以在那上面休息。

回到家中后，所有的人都要沐浴、摄取食物及饮料来恢复精神。这也有生者和死者最后一次共餐之意。

三

从以上简单介绍的葬礼仪式，可以看出它受到基督教色彩的影响甚巨；基督教及基督教之前存在的民间信仰，对于死后灵魂居所的争议，仍然没有得到定论。在基督教会的地狱教育中，此世的罪没有清偿的大多数人们，其灵魂都要到地狱去，无论如何，灵魂都要离开这个世界。一般百姓则将墓地视为新的居所，他们相信灵魂就住在坟墓中。这两种思想呈现绝对的对立，因此两者必须要互相妥协。当地狱思想在民间似乎较为普及时，仍然保留了原始信仰中的一部分，即认为死者灵魂也有休假日（Urlaubstag)。他们相信死者在死后三日内，会回家来告别（在佛格兰地区为第九日)。于是，在这些地区的教会，订定死后的第四十日为死者祈祷，为的就是和民间信仰妥协。可以想象教会是以耶稣复活后，在世上停留四十日为基准而订的。根据这个说法，人的灵魂也在世上停留四十日；为死者祈祷，被视为是死者灵魂真正获得解放的仪式。这种自死亡日，也就是忌日开始计算外，还有对死者过去的一切祈祷的日子，在欧比法兹或是莱因兰地区（Rheinland)，人们认为星期六是死者灵魂回家的日子。在天主教会中也有在星期六为死者灵魂点牛油灯的习惯。这盏灯是为了照耀回家的亡灵而点，随着地狱思想的普及，增加了

赫伊津哈所说表达民众情感的解释。也就是说，在地狱中被火烧的可怜灵魂在星期六回到家中，来到家家点的灯旁，以奶油涂抹地狱中被烧伤的伤口，以减轻疼痛。可以想象得出，对于做出此种习惯解释的民众而言，基督教的教义是多么残忍无情（公元998年本笃修道院〔Benediktiner〕将万灵节〔11月2日〕，订定为所有死者之日，教皇若望十八世于1006年将此日订为全教会之节日）。

这种死者和生者的交流，以一种典型的形态表现在与死者共同进餐（一种法事）当中。

在原始基督教的基础中，就有为了纪念包括殉教者在内的死者，在墓地举行餐会。人们依自己财产的多寡，带着供品聚在一起，无法准备供物的人也可以参加。这种饮食供养，同时也有保护穷人的目的。由于聚会中也会喝酒，于是567年在图尔（Tours）举行的宗教会议中，认为此种宴会为异教徒的行为，加以禁止。教会禁止在墓地及教会内进行宴会，为的是根绝基督教传入前的宗教仪式。面对这样的禁令，民众先将供物供奉给死者，然后到死者的家中，仍以原有的方式举行餐会，借此来对抗教会。

据赛巴斯汀·法兰克(Sebastian Frank）的《年代记》所载，在奥格斯堡（Augsburg）死后的第七日及第三十日会做法事。他们依照古来的习惯，将面包及蜡烛供奉在墓前，然后在祭坛前放葡萄酒、面包及面粉等供品，这些原是在墓前进行的仪式。

立帕特认为，这些法事最后因死者弥撒的导入而变质，改由教会代为提供祭品，其中一部分则分给贫者。贫者在之前就有参加供祭的权利，之后则变为接受施舍的地位。所有的一切都以金钱换算，人们捐钱给教会为死者举行弥撒，再将钱分给穷人当作弥撒附带的喜舍。立帕特认为，这是之前怀念死者的餐会将近消失后，少数残留的痕迹。

但是教会为死者举行弥撒中，还微微留存着死者在弥撒时仍

存在的想法。1305年6月21日死亡的波西米亚国王瓦茨拉夫二世（Wenzel Ⅱ），即使到了19世纪他的忌日时，在布拉格的教会里，依然将他装在玻璃瓶中的遗物放置于棺台上。这代表了瓦茨拉夫二世亲自参加这场为思念故人所举办的弥撒。多数庙宇建筑的构造，只要将门打开，死者就可以在现场出现。祭司通常在弥撒最后，会朝着参会者说“去吧！弥撒结束了”（ite，missa est）以宣布解散；在死者弥撒时则说“祈愿安眠”（requiescat in pace）来解放死者。

立帕特认为在古代和死者举行的宴会，并不像今日这般庄重宁静；死者再度回来探访亲人，本是一件比任何事都还要令人快乐的事。“面对多年后自遥远国度回来的朋友，谁会想要责问其罪过或是责任，或是以痛苦和悲伤的表情来欢迎他呢！”前文已经提及，因为教会中禁止像这种饮酒歌舞作乐的宴会，宴会因此在教会外举行；一年虽然只有一次，但古老的做法得以Cachinus的方式保存下来。Cachinus是一个令人开怀大笑的仪式，在教会中是以“复活节的童话”或是“复活节的愚蠢笑话”（Risus Paschalis）在中世纪流传。在纪念主耶稣复活的复活节时，祭司会在祭坛前，表演各种恶作剧或是讲些愚蠢的笑话，让参加者爆笑连连。这也可以视为长久冬天结束后，愉悦春天的开始，同时举行的嘉年华的一部分，若是换个观点来看，也可以解释为，以前死者宴会上必定登场的小丑，一年一次出现在教会的复活仪式。被教会放逐的小丑，一年一度由祭司自己演出。

死者和生者在古代、中世纪有上述关系的存在，当时给予死者的，不像现代人所认为的，只是标帜或象征，而是现实的东西。但是这不仅是为了死者，同时也是为了生者。原本应该给予死者的东西，若是怠忽掉了，死者将会报复的。而灵魂会召唤生者的信仰，在各地更是根深柢固，一般认为这也是怠忽对死者该作的事所引来的结果。此信仰现在有了完整的形骸，像是给人怪诞印象的吸血鬼正

是以召唤生者灵魂而远近驰名。在德国直到1732年才慢慢知道吸血鬼的名字，但斯拉夫地区很早就有吸血鬼存在的传说。然而在德国，一般人所知道的吸血鬼，仅止于它会召唤生者的灵魂，以及防范它的手段。如前文所述，如果忘了让死者口中含着钱币，将死者生前的用具等一同埋葬，或是忘了对家畜宣布主人的死讯等简单的手续时，灵魂才会召唤接近生者或物品。中世纪时期，血被视为生命的代表，吸血不过只是召唤灵魂之意。由于中世纪因黑死病或其他疾病引起人类大量死亡，在这样的背景下，这种观念的传承就不足为奇。

在承认灵魂和物之间有魔咒关系的地方，到处都可见到亡灵或是所谓的返魂鬼[1]。不光是德国，民间传说或是童话中的题材也有很多是以这种关系为基础。吝啬男子藏了宝物后死亡，如果找不到宝物，他就会变成在世界游荡的亡魂。在很多故事中，这样的人会将宝物的场所告诉小孩，把宝藏给他们，以达到解救自己的目的。在很多地方都出现过这种题材的民间传说或是童话。

死者和生者关系的连结，成为构成中世纪社会一般民众日常生活及童话世界的重要因素。当我们想到，这里所看见的世界对我们而言绝非异类时，也渐渐深信我们对欧洲中世纪社会之研究，绝对不是封闭的研究领域。而历史研究在本质上，和中世纪民众生活行为也没有相异之处。就像梅特林克（Count Maurice Polydore Marie Bernard Maeterlinck，1862–1949）的《青鸟》中的“怀念的国度”，即使要经过研究的繁琐程序，当想起或想体验过去人们生活的样貌时，死者国度的人，便会张开眼睛叙述，时钟动了起来，小鸟也开始唱歌。就在这个时候，应该可以感受到过去和现在合而为一，并且处在同一命运中吧。

---

[1] 德：Wiedergänger或是Widergänger，指的是来自不同文化圈的不同的鬼怪。主要的返魂鬼传说，指的是死亡的人在死后以生者的姿态回到人世，一般是因为冤死或是死后受到打扰，因此回到人世报仇。

第二章

人和人之间的连结



门画，磨光工人及皮鞋工人（13世纪初）

现今存在的中世纪市民意识

——支持欧洲深层的工匠组织

乍一看来不过是些琐事，但是在欧洲生活的数年中，有几件事让我印象特别深刻。记忆所及，一件是在冬天购买暖气用石油的时候：德国的冬天又长又寒冷。每个家庭在秋天开始时，都会将集中式暖气用的石油，储存在地下室的大储油室。那时我才知道，当时德国家庭暖气用的石油所抽的税，比大企业等石油大宗消费者所抽的税要便宜很多。这种立场完全和日本相反，考虑到日本消费者立场，让人不能不深思这件事的重要性。

另一件是在德国银行看见的情景。银行改装后变成全玻璃外观的近代式建筑，气派非凡，打开门，里面坐着两位接待小姐，她们都是坐在轮椅上工作的残障人士。两人完全没有阴暗不愉快的脸色，开朗地做着接待工作。这让我想起日本银行的接待人员，我为自己对如此稀松平常的事吃惊，觉得很不好意思。

接下来让我想起的是德国的夏天。每天送邮件来的邮差先生有

一个月的时间没露脸，心想或许退休了吧，还是……然而到了8月底，他晒得黑亮亮地出现了，他说他到马洛卡岛度假去了。休假是每个人的权利，每个人一定会行使。医生也有一个月休假。当时日本人像马车的马一样工作不休假，正好成为热门话题。当然，也许你可以说，在德国有外国劳工代替其工作。但是，在日本，要休假一个月，还是很难想象的事。

在市区中心车子乱鸣喇叭会被罚款；下雪时，如果没把家门前的积雪清干净，造成行人滑倒受伤的话，屋主必须负担所有医疗等相关费用，这些例子也是十分常见。进了餐厅，衣帽架旁写着：本店对挂于此之衣帽不负任何责任。也就是说，若帽子被偷走，不付任何赔偿之意。换句话说，如果没有挂这个告示牌，是可以请求该店赔偿的。公园中，面对湖水的位置不允许建造饭店；市中心的广告必须集中在一个位置；不可任意在墙上或是柱子上张贴海报。还有不光是轮椅，娃娃车也可以直接搭乘公共汽车或是电车，在上下车时乘客们会主动伸手帮忙。

究竟这些和我国完全不同的习惯或规则是如何产生的？身为欧洲史研究者之一，总是想着是否能从历史的角度来解释这些深记心中的经验。

这些保护消费者，保护残障人士，环境制度，公、私责任明确划分等，正说明了欧洲市民意识的展现。但是，市民意识到底是什么呢？在日本有时将其视为公德心的同义词。这种状况下，多被解读为压抑“自我”，为了邻居或城镇，甚至为国家尽力的意思。压抑“自我”所从事的行为可以期待多大的效果呢？在欧洲的市民意识中，真的是努力压抑“自我”的结果吗？并不是这样的。要找出这个问题的答案，应先追溯市民意识的源流。

❧

欧洲的市民意识的萌芽要追溯至哪一个时代，关于这一点有几个不同的看法。重要的是，在中世纪时期成立的城市中，市民意识诞生的原型成为后来的基础，在18、19世纪，转变为近代的市民意识。因此，应该先由中世纪都市市民意识的萌芽开始观察。

中世纪时期的城市市民，比圣职人员、贵族、农民等身份都还要晚出现，于12、13世纪才产生。约摸同时，德国各地开始有都市形成。这个转机来自于所谓的“商业复兴”，蓬勃发展的通商，在主要通商地沿路，汇聚了来自远地的商队，举办市集，这些地点最后成为商人的定居地。这些商人为了市集举办权，和土地领主抗争、抵抗或是妥协之后，终于获得独自生活空间。这正是中世纪都市的出发点，其中，商人首先握有指导权，而确立了都市法的诞生。当都市法在获得皇帝或领主的承认之后，市民的身份就此全新地出现。

所谓市民意识，就是在中世纪都市空间中培养的生活意识表现。为了防范外敌而建筑的市城墙更是最重要的决定因素。市民生活在



在桥上、城门中征收入市税的人（15世纪）

高墙包围的狭窄空间中，是圈内人，必须有和圈外人明显区隔的意识。因为有外围的世界，理所当然地互相培养起伙伴意识的人们，视外围为否定的媒介，才能相对于外围，形成圈内的秩序。

还有城市内部，存在着大量没有市民权，不能加入工匠组织、公会（Zunft; guild）的下层居民，而这也成为维持组织及公会内秩序的媒介。欧洲的市民意识就是将城外世界与下层居民视为否定媒介下成立的。像这样建立的人际关系，首先是采取同业团体的形式，从这个同业团体内部及团体相互的协定、惯例及习惯中，我们看到了市民意识的萌芽。

市民意识在之后的18、19世纪，升华为国民意识的过程中，已经把朴素生活意识当作中世纪都市的同业团体中形成的日常生活规范，并有退后成为私领域的倾向。但是开头说明过的例子，原本是中世纪都市的市民生活规范，依此规范培养出的习惯在18、19世纪以后变成一般化，有时也视为是以法律规范的文化，光就这一点来看，直到今日，欧洲人仍然将中世纪平民的生活规范当成日常生活基础。

*

中世纪都市的市民生活，再怎么说还是以同业团体为重心。它可大致区分为商人的同业团体，即商人公会，和手工业同业的团体，即手工业公会。不论哪一种，都更细分为远距中间商及零售商店的商人，面包店、肉店、木匠、马具匠等数十种同业组织。同业组织的原则是排除所有类型的竞争，避免强者支配弱者、资本丰富者支配资本贫乏者的状况发生。

为了达到这些目的，他们有了共同购买原料或是订定贩卖价格、规定店铺数量等严格规定。这些同业组织和我们现在所知道的劳动公会并不相同，在都市中以相同职业为生的男女老幼都包含在组织

内。例如父亲为木匠，其全家人都要加入木匠工业公会，公会成员的父亲如果死亡，死者的妻子要在一年内继承其木匠的职业，并在这一年内，和同为木匠的人再婚，继续家业。

若公会成员的孩子出生、结婚、生病或是死亡，全部都由同业公会照顾，重要的节日也相约一起上教会，在自己捐款完成的祭坛前，一起祈祷。公会也有自己的酒店，公会成员原则上都在那里饮酒作乐，婚礼等宴会也都在此地举行。工匠公会最主要是个必须一起用餐饮酒、一同歌唱的团体。近代人对一同饮酒用餐的状况，常常有轻视之意，但是在中世纪时期，只有同一工业团体的人，会在固定时间聚集一同进餐、饮酒；在工业公会中的规律、约定，也形成人际之间的伦理。

大约是十几年前吧。我和欧洲各国的年轻研究者，一同乘坐巴士在德国境内旅行，行程约两个星期。在某个城镇的餐厅中，我和希腊的哲学学者、土耳其的物理学者、斯拉夫的语言学者等人同坐一桌。土耳其的学者因为回教的戒律不能吃猪肉，为了找没有使用猪肉的餐点花了很多的时间，同桌其他三人都吃完了，他才正要开始吃他点的餐。



接待客人（1419年）

其他桌的伙伴，已经离开餐厅上了巴士，看到我们这一桌的人，表示催促我们快上车的意思。土耳其的学者因此准备放弃刚开始吃的餐点，希腊的哲学学者说：“我们现在是同桌进餐的伙伴。也就是说，我们现在是一个餐桌共同体，到你吃完为止，我们不会离开这里，请你慢慢地享用。”这时我自然地感受到，古来的伙伴团体意识到今日依然存在。

这种伙伴意识也自古存在于其他如抽烟者之间。例如，想抽烟却没带火柴的时候，每个人都会说“借一下火可以吗？”向人借火，道了谢之后，然后就分手。因为火是自古以来，所有人类共同拥有的东西，我们在这种日常生活的小动作中，也可看出古代人际关系的模式还存在于现代生活。

同业公会的成员由出生到埋葬为止都共同分担，是一种伙伴团体，所以成员的日常生活伦理规定也是由同业组织来决定。也就是说，同业组织是中世纪市民生活的终极单位，因此，职业伦理或是人际关系的伦理渐次形成，并且成为日常的生活规范。同业组织如此成为规定市民的生活单位，从12、13世纪以后，一直留存到19世纪为止，为欧洲的市民生活及市民意识的形成刻下决定性的印记。

这个印记在19世纪承认营业自由、同业组织解散之后，仍然存在于各地的市民生活中，开头的几个例子，在中世纪都市里的同业组织中，即可看到它的萌芽。

中世纪都市市民的生活空间很狭隘。都市和被广大原野或森林包围的农村不同，居处以墙垣连接，在为防范外敌侵入而建筑的高墙城壁包围中，居住了两三万市民。在中世纪都市的生活中，最重要的事就是共同防卫及互相扶助的精神，特别是确保粮食及低价供应更是重要。

在中世纪都市中，应该没有我们今日所指的消费者存在。只要是市民就有其赖以为生的职业技能。也就是说，居民一定是属于某

个同业组织，从事某项职业。肉店的人需要面包时，也到市场去买。因为市场以外的地方禁止买卖，所有的交易都要在市场上进行。但是这么一来，在市场买卖时也会有购买竞争的状况。

换句话说，熏肉业者在买入原料用的肉时，因为没有如现代的中间商存在，必须在一般市民贩卖的市场上购买，铁匠的妻子或是木匠的妻子也来同一个市场买肉。当有购买竞争的状况产生时，有“消费者优先”的原则。在这里的消费者指的是熏肉业者以外的购买者。这个原则已成为市场规则，不论哪一个行业都适用。

熏肉业者买肉，原是为了卖给一般市民，当他和市民竞争时，市民当然有买肉的优先权。所有的市民都有一项维生的职业技能，这个原则被一般承认。就如此文开头提到的暖气用石油的税金上，家庭用的暖气在一定的限度内，比大企业的营业用石油税金要便宜很多，此原则的精神应可追溯至中世纪都市的市场规则。

*

同业组织不但能在市民购买日用品时，要求他们遵循市场原则，同时也对各商品进行品质管理。

乌尔姆的斜纹棉布、斯特拉斯堡或是纽伦堡的金饰匠、奥格斯堡的武器制造、科隆的丝织品等同业组织都设有监视官，在市场巡逻监视产品的品质及价格。如有发现不合规格的商品时，立刻没收。格莱夫斯瓦德（Greifswald）的桶匠，如果制造了规格不符的桶时，立刻将桶放在高台上烧掉。很多违规状况也会科以罚金。科收的罚金，一半缴交市场，另一半则缴交同业组织的金库。

这样的品质管理设置，首先是为保护购买者的市民而设的，后来是为维持商品名誉，当然也是为了同业组织。在里加（Riga）的金银饰匠公会规定，金银合金的比率为九比一，若有违反被查到三次

者，将会被公会除名。前文已经提及公会组织的模式，被赶出公会也就等于失去生活的基础。

在品质管理上，为了标明制造者而订定了商标，同时也标示每件商品的品质。帕骚（Passau）的刀剑制造者于1366年获得主教艾伯特（Albert）的许可，使用狼作为商标。这相当于今日的JIS[1]标志，是为品质证明标志。弗莱堡（Freiburg）的锅盆制造则以鸭头为标志。

对于和市民生活息息相关的面包店及肉店等商品品质、价格，他们更是特别严格地检查。中世纪的同业组织可说是独家事业，随着组织态度的不同，市民有可能要饿上好几天。

1276年，奥格斯堡都市法规定，面包的贩卖价格需由两名市参事会代表、两名面包公会代表组成的委员会，对面粉进行评定，试烤，再考虑谷物价格后才能决定。如果不遵守这个规定，面包店或是肉店都将被处以十分严格的刑罚。有名的“嗅粪”[2]就是一种。

处罚的方式有很多种，当有商店违反规定，造成市民损失时，店主人就会被押进铁笼子，吊在高柱上。在笼中饿上数天，当他忍受不了自笼子向下跳时，在笼子下方是屎尿或污水的聚水池。

由于面包店或肉店的老板在城市同业组织中都是地位高贵富裕的商人，大都很难忍耐这种严格的处罚。1280年在苏黎世，面包店老板瓦克博鲁（Wackerbold）将面包偷斤减两，因而受到“嗅粪”的处



烤面包的情景（16世纪）

[1] Japanese Industrial Standards的缩写，日本工业规格之意。

[2] 德:Schupfen。南德方言，为让人落下之意，是一种让受刑人落入粪堆或垃圾堆的刑罚。

罚。他在苏黎世市中一向恶名昭彰，因此聚集了大批市民前来观看这个刑罚。瓦克博鲁最后终于受不了饥饿，跳到污水池中，浑身泥泞地回到家，数天后他将自己的家点燃，火灾延烧至市区许多房屋。

这个故事已经成为传说，在手工业者之间口耳相传，但为了做到品质管理或消费者保护，就必须实施如此严格的刑罚。市民意识绝非空口白话就可以成立，如先例所示，其背后有着严格的刑罚。

*

每个人难免会生病，有时也会因工作或是其他意外而受伤。此时，中世纪都市的同业组织是如何处理呢？

古老的德国法律规定："健康时为我工作的人，生病的时候应该帮助他。"支使者原本就应负有保护的义务。

到了后期，同业组织又成立了工会组织，让职工们能相互协助（关于工会组织请参考本书的第106页）。1372年斯坦达（Stendal）的毛皮匠同业组织的公会合约就列有为病人看护的条例。1397年，科隆的桶匠公会，为年老的工匠设立终身年金，虽然金额很小。当同僚伙伴患了严重疾病时，同业组织的成员会互相轮流照顾病人，并且聘请看护。

15世纪初在弗兰斯堡（Flensburg）的锻冶商公会合约中，关于这点有十分详细的条款。也可以看得到像汉堡市的裁缝业公会（1643年）则和医院订有合约，确保随时都有两人份病床的例子。当病情太过严重，费用无法负荷时，会将他们送至救贫院。初期患者的看护费用多由公会的金库以借贷方式负担，病愈之后，就必须偿还给公会。但是以1673年奥地利的铜饰品手工业公会的例子，对于没有钱的手工匠，师傅及同业伙伴会发挥基督教精神，视助人为义务的公会也不在少数。受伤及生病乃是命运，这是老天爷给的苦难，大家应该共同协助。

但是，这些全是针对就职中的工匠业者及师傅，但对于在旅游途中生病的手工匠，所有的合约规定都不曾提到。只有1628年面包店家以文书方式向工匠公会说明，在旅馆中生病的工匠由旅社老板负责照顾。

在18世纪之前，就职中的手工匠罹患疾病或发生意外事故时，都如前述所说，同业组织或是工匠互助会有义务照顾，实际生活中也确实执行。但是进入18世纪之后，工匠组织渐渐失去古老的优良传统，看护病患的传统也渐渐消失了。从皮革工匠格奥尔格·楚梅特的事件就可以看得出来。楚梅特在威森堡（Weissenburg）工作，1771年因发生意外手脚渐渐麻痹，最后连话也不能说。这个城市的工匠公会照顾生病的楚梅特长达一年之久，付了八十塔勒[1]，公会渐渐无法负担楚梅特的医药费，在和市府讨论后，以楚梅特之名发行了工匠资格证明书，将这个可怜的男人送上游历工匠的路。

楚梅特每到一个城市，就依据工匠公会的同业权利，可以住宿一夜及用餐，以及取得旅费，继续他的旅行。1773年他在北方的日瓦尔市被市政府逮捕。由于他没有工作能力却拥有工匠资格证明书，因此被判定为伪造文书，而处以鞭刑，证书也遭到没收，所拥有的金钱分别被扣除支付给日瓦尔市及贝鲁那吾市公会，然后将楚梅特送到船上。

楚梅特之后的命运如何，没有人知道。这个事件显示出尽管同业组织对于肢体残障的同业伙伴，已做了最大的努力，但是，小城的同业组织毕竟能力有限，在这个阶段需要由国家方面订定协助条约。实际上，1783年普鲁士政府针对这种现象，也制订法令规定工匠在旅游时生病，需加以援助。1794年的普鲁士，国家一般法（Allgemeines Landrecht）虽然还不是很完整但已有了规定。

关于中、近世纪都市的工匠组织互助精神及残障者的保护，因

---

[1] Thaler，德国中世纪的钱币。

为到目前为止少有讨论，在这点上当然有重新讨论的必要；话虽如此，但不能就此认为中世时期组织比较优秀。一个小都市中的小组织不管再怎么努力，在市场经济持续发展的近代社会中，也无法继续保护多数经过长久游历的伙伴衰老或成为残障之后的生活，所以才请求国家级的政策制订。但是，中世纪以来同业组织对病人的照顾制度，的确明显走在国家政策之前。

同业组织中工匠的工作时间很长。大多工作由日出至日落，夏季时包含休息时间在内，将近十五六个小时受到约束。晚间因为照明不足，依靠燃烧松木、蜡烛，油灯等，很难从事一些要求精确性高的工作，而且最困难的是有火灾的危险，因此原则上是禁止夜间工作的。

1430年在法兰克福的亚麻布织工公会禁止夜间工作，违者罚以一马克罚款，严重时甚至禁止营业。但是没有火灾危险性，夜间工作的职业也很多，工匠的工作时间有增长的倾向。1573年吕贝克市、汉堡市等15个城市的铸造工匠公会组织中，店主们协议将工匠的工作时间规定为早上四点到晚上八点。对于各城市店主们所做的这类协定，工匠公会组织也长年地抗争要求缩短工作时间。

在19世纪前，工匠们对于缩短工时的抗争，主要是争取周休日数的增加。因为星期日被订为圣日，不允许工匠集会，因此他们多次主张工匠们应在星期一休假，为此持续抗争了许久。星期一的休假日被称为“蓝色星期一”（der blaue Montag）。为何被称为蓝色星期一，有很多不同的争议，有人说是星期日工匠们喝醉酒后闹事，最后甚而打架，星期一带着满身淤青回到工作场所，所以称为“蓝色星期一”。（关于蓝色星期一的讨论，请参考本书的第100页）

R.维瑟（Rudolf Wissell）记述了他从锻冶商老板听来的说法：将铁渐渐烧热，接近通红时立即冷却的话，铁质将会变脆容易折断；所以慢慢地加热，由黄白色转至黄色，然后转变为蓝色时，将会是最坚硬的状态。这个程序称为“锻冶蓝铁”。根据这位师傅的说法，

他们希望铁能在一个星期内变成蓝色，也就是说为了让劳动处于最佳状态，而有所谓“蓝色星期一”的说法。

实际上，工匠的工时长，工作的集中力也就相对降低，好在基督教会的节日极多，工匠们才得到休息的机会，而保住工作的意愿。根据1356年克散庭（Xanten）教会建筑现场的记录，工程时间为四十九星期，其中工作日数只有250日，其他全是星期日及节日。从结果而言，平均下来与周休二日是相同的。有部分的人认为，像这样过多的节日，会让工匠们变得懒散。但维瑟等人的看法却相反，他们认为正因为有这么多节日，才使工匠们保持工作意愿。

星期一也是组织内部解决问题的日子。实际上，在都市生活中，城市边境的巡察工作也在这天进行，工匠们也在这天为出门游历的伙伴送别，他们会将伙伴送到市郊邻近的村落，互相道别；另一部分的工匠则在这天到澡堂去，洗尽疲惫。工匠们的集会也在星期一召开。这个“蓝色星期一”不光是要求缩短工作时间所争取来的，它也是为追求自由时间、享受生活时间的运动，这一天大家会一起结伴到酒店饮酒作乐。

*

但是，1375年汉堡市规定星期一休息的工匠将受禁闭的刑罚，1509年法兰克福的毛皮业的老板们讲好，不支付一周工资给星期一休息的工匠。但是，到了15世纪，一般已有相当多人接受“蓝色星期一”的观点，这个阶段的争议在于星期一工作半天，或是减少当天的休假次数。

1480年，卢内堡市（Lüneburg）允许在没有节日的星期中，设星期一为假日。因为接受星期一为假日，即表示承认工匠的集会，警察机关对于这一点的监视十分严格。

到了18世纪，工匠罢工的情形在各地日渐严重，于是政府强烈反对将星期一定为假日，1783年普鲁士政府视“蓝色星期一”为手工业界的不吉祥事件，要求告知星期一休息的工匠姓名，违反者一律处以十四日拘禁，第二次拘留只提供水及面包，第三次将在监狱中监禁四个星期。1794年的国家一般法也有相同条款，于是中世纪以来的传统“蓝色星期一”到了19世纪，几乎已经完全消失。以后想要缩短一天的工作时间，也成为很大的课题。

无论如何，数百年来工匠们要求休假的抗争，是将它当成一种追求自由时间、享受生活时间的运动，这个抗争在“蓝色星期一”已不复存在的今日，依然继续着。

面对一脸皱纹，被太阳晒得黝黑，拖着日本寄来沉重邮包的邮差先生，我从他的表情中，看到了历经数百年来工匠抗争得来的果实。

工匠组织常被定位为阻碍近代化的存在，以往却很少有人注意到它好的一面。但是就像在这里所瞥见的一小部分，欧洲庶民的生活意识基础，首先在同业公会中形成，并且传承到现在的市民意识。即使在制度上工匠组织已经解体，但是历经五百年之后，其中所形成人际关系的连结是不可能因此就消失的。

也就是说，市民意识是从共同体规制延伸出来的。而且毕竟这些都是在中、小都市的城市围墙内形成。节日或是祭典等相关的种种的习俗，冠婚葬祭的习惯等，会在工匠公会中保存下来。

在18、19世纪工业革命后，城市围墙外开始有了住宅区，建设了铁路，区隔城市内外的围墙也被拆除，失去了区隔的意义，市民的意识形态面临了大转变期。

*

以前在中世纪时，有一句法律谚语叫做：“都市的空气自由取用。”一般解读为：不自由的人在都市里住上一年又一日以上，就可

以变成自由的身份。然而，现在说到这句话时，通常都当成：远离小城市或是村落中烦人的人际关系，从和旁人无关的大都市空气中，第一次感受到自由。这句谚语的意义，也因为社会状况的变化而改变。

这样的变化，不用说是来自于大都市的出现。大都市看起来像是城墙围住的城市扩大其面积的结果，但是实际上，它就和没有城墙一样，内外已经没有肉眼看得见的形体来区别。18、19世纪以后，特别是19世纪后半叶开始，原来的市民意识由私人的伙伴团体性格转变为公共的性格，升华成为普遍性的国家公民伦理。虽然是启蒙思想促进了这样的过程，但它所发挥的功能，不是将中世纪以来伙伴团体生活意识完全否定掉，而是将中世纪以来德国都市中培养的伙伴团体生活意识或生活规范，从地方的框架中解放开来，发展为普遍性的个人伦理。持续了五百年的生活意识是不可能因为启蒙思想而完全否认的。

现今的日常用语中，用“工匠组织”及“手工业公会”(Innung)这几个词，表示学者的同僚或是其他团体时，多带有批评之意。工匠组织的生活习惯中，属于迷信或谣传的部分，在今天依然保留了很多。但是要讨论这些内容，本书的篇幅明显不足，只好等待其他机会再讨论。



港湾都市马赛（16世纪）

关于蓝色星期一的起源

假日是什么？当我们考虑这个问题时，其中一个能给我们启发的就是欧洲假日的历史。就如每个人所知道的，星期日是从天地创造的神话中诞生的，在初期，星期日不过是自发性停止世俗劳动的假日而已；但随着基督教成为国教后，星期日也成为一个强制性的假日。早在321年君士坦丁大帝时，就订定了禁止都市市民星期日工作的法令。在神圣的星期日不工作的习惯一直到19世纪为止，还是带有强烈的宗教色彩。

19世纪以后一直到今日，神圣的星期日虽然已经渐渐失去了宗教色彩，但是当天不工作、休息的意识依然十分强烈。另外，19世纪以后的工会运动中，展开要求缩短工时的运动，现在每天工作八小时已成为一般化，这个运动和宗教可以说是一点关系也没有。

缩短工时的运动，令人想起中世纪的蓝色星期一制度。以维瑟为代表的研究者们（虽然是这么说，维瑟本身其实是一位从游历工匠出身，之后成为社民党大臣的人物）认为中世纪时，手工业工匠争取休假的就是蓝色星期一运动，而且它在15世纪时十分地成功。

中世纪的工匠们住在老板或师傅家中，工作由早上的四点开始，有时直到晚上八点才结束，夜间也禁止外出。中世纪末，包括没有机会升格成为师傅的手工匠在内，大家集结成兄弟团以便相互帮助，然而却没有聚会的时间。因为早在789年时，就有法令规定不光是手工业，农作或是狩猎等工作，都不可以在星期日举行任何聚集或会议。因此，手工匠要求在星期一能够和自己的工会组织聚集开会，依照维瑟的说法，一般而言在15世纪时这个运动是成功的。

事情的确如维瑟所观察的结果，然而为什么要把这个运动称为蓝色星期一呢？关于这点看法分歧，直到现在都还没有定论。一般而言，四旬节[1]的星期一，被称为“蓝色星期一”。这是因为当天在教堂祭坛上挂的布是蓝色之故，这一天人们集合在教会里吃吃喝喝，因此，举行宴会之日渐渐地就有相同的称呼。这是从文字上解释的。



工匠工作的情景

[1] 四旬节是基督教中的一个节期，又称“大斋期”，时间是复活节前四十天起，到复活节前一日，这段期间，基督徒必须以斋戒、施舍、刻苦的方式偿还自己的罪，这四十日源起于耶稣在受洗后，到荒野禁食并三退魔鬼的试探。

然而在德国北部，蓝色这个字有喝醉酒的意思，工匠在星期日将规定丢在一边，饮酒作乐，到了星期一在宿醉状态中（也就是蓝色状态）回到工作场所，因此有了蓝色星期一的说法。

E.F.晋葛则表示，中世纪的标准德语中，蓝色这个字有“神圣”之意，蓝色火焰代表了圣火，因此将此神圣之日视为不工作日。晋葛还认为蓝这个字有空虚、空洞、没有内容等意思，蓝色的天空也含有无穷天空的空虚、无法捉摸、超越想象的遥远意义。因为销假后的星期一，手工匠们处在空虚、发呆的状态工作，此名称便是由此而来。这样的解释，很能够直接地反映近代劳动者的意识，所以维瑟也采用晋葛看法。

在近代劳工运动史中，很自然会将蓝色星期一定位为近代劳动时间短缩运动的前史。事实上，德国的劳工在15世纪就已是周休二日了，可说给了劳工运动很大的历史根据。

针对这样研究行动，曾有人试着沉潜在史料典籍中，企图找出蓝色星期一的“客观性”。那就是阿诺·科普（A. Kapp）为代表的研究，他试图将假日回归到宗教性的意义。

中世纪的工匠除了教会规定的假日及星期日外，另有不工作的休假日。教会将一年分成四期，以四季的斋日作为区分，四季的斋日自星期三开始，一直到星期六为止，斋戒日为期四天。在四天严谨斋戒之后的星期一，就会大吃大喝，好让衰弱的身体获得休息。不论是哪一个工业组织，都在四季斋戒日之后的星期一休息。于是，大斋期第二主日前的星期三（3月中旬）及圣三一主日●（6月中旬），光荣十字圣架日（9月14日），圣路西亚（St. Lucia）纪念日（12月13日）各节日之后的星期三为斋戒日，斋戒日之后的星期一就被称为四季的星期一。另外，各地的工匠们在市场或是市集后的星期一有

● 纪念颂赞天主三位一体的日子，在圣灵降临节第一个主日。

大吃大喝的习惯。因为当市集举行的日子，工匠们被要求辛勤工作超过规定工时，当市集结束后的星期一就作为补偿的休假日。但是，像这样的市集结束日及四季的斋戒日，有很多为同一天。

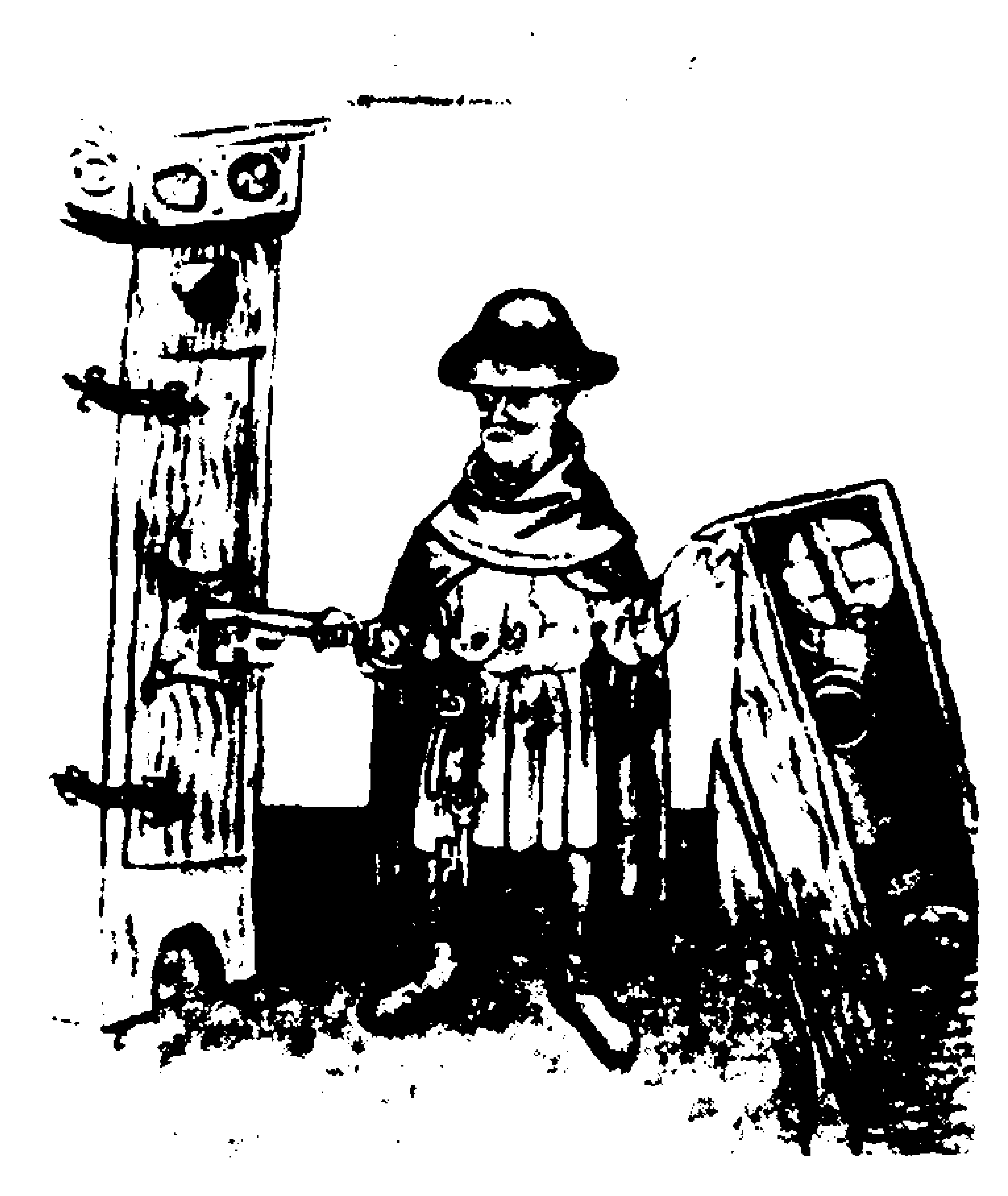
科普试图在这样的理论基础上解读蓝色的意义。中世纪的工匠原则上属于兄弟团的组织，兄弟团会在圣灰星期三[1]举行盛大的游行。这是一年斋戒日的开始，这个时候教会祭坛上，如前面所提会铺蓝色的布。这个节日的星期一为蓝色星期一的称呼即由此而来。这个节日在宗教改革后改称为“好”星期一，19世纪后，再度改回原来的“蓝色”。无论如何，蓝色星期一就是指斋戒日的星期一。

但是科普也承认，在工匠有兄弟团组织的城市里，除了刚才说的这些之外，还有所谓的星期一集会。因为工匠集会不能在一般工作日举行，刚开始时是在星期日下午，于工匠的宿舍或是工匠专门的酒店举行聚餐，有时是隔周从上午开始举行。但是因为教会禁止星期日聚会，就连游历中的工匠到达一个新都市，也不允许在星期日找工作。因此在17世纪末，莱比锡市参议事会规定，当地的鞋匠们每四个星期的星期一开会，取代每个星期日的聚会。时间还是从下午两点以后开始。但是工匠们立即要求，每四个星期的星期一全日放假。市参议事会拒绝，于是工匠兄弟团就在一星期后的星期一罢工，在宿舍集合一起庆祝“蓝色星期一”。市参议事会因此逮捕了七十三位鞋匠，驱逐了三名。科普举此例说明：“在此所说的蓝色星期一只能每个月一次，星期一的下午休假，在工匠的宿舍里聚会。”就连在这一点上被视为最受惠的莱比锡工匠，在18世纪后半叶，每年也只有七次星期一的休假，也就是三次市集结束的星期一，及四季斋戒日的休假，但是市集结束的星期一经常和斋戒日为同一天，

[1] 英文叫Ash Wednesday，即大斋期的首日，这一天一定是星期三。因为当天教会会举行涂灰礼，所以又叫圣灰星期三或灰日。

结果休假的星期一就只有四天而已。只有书本装订工每年可以有八天星期一休假。无论如何，到了19世纪初工匠兄弟团遭到解体，也失去了星期一休假的权利。科普的结论是："在历史上，并没有经由抗争而取得的蓝色星期一。只不过一年中有几次星期一下午工匠们拥有几个小时召开兄弟团会议的时间而已。"蓝色星期一的童话，随着对古书研究的进展而完全消失了。

科普对于报纸上有关蓝色星期一的新闻（1930年10月20日的《莱比锡国民报》）提出相反看法，并且展开了争论。也就是对"劳工在中世纪时期，就开始了周休二日"的说法，提出批评，并且企图证明这绝不表示全体工匠拥有休假，而且也不是每个星期一都能休息。虽说只有半天，但是科普也承认，中、近世纪的工匠们的确为了和自己兄弟团集会而争取到休假。科普完全没有引用维瑟的著作，而那些著作中提出许多事例，来说明14、15世纪的手工业规则



"十二个兄弟之馆"的管理者老奥特的肖像（1443年）

中，一再禁止星期一休假。还有16世纪初的庶民小说《提尔·厄伦史皮格尔》中，师傅也对工匠说"你们打算想要星期一休息，可没得到我的允许"。实际上，是有过要求星期一休假的运动，而且正因为相当的成功，很多城市里，再三地颁布禁令，有时也有订下休半天假的协定。这是和有关当局交涉后得到的妥协。

但是比这些问题更值得注意的是，工匠们是为了兄弟团聚会而提出休假要求。也就是说，他们不是为了休息而提出星期一休假的要求，而是为了参加这个帮死者祈福，维持互相扶助，以及将年金及保险制度化的兄弟团聚会才要求休假。至少在这点上，并不只是为了让身体得到休息的纯世俗要求。当天虽然举行了宴会，但是宴会本身并未完全失去宗教性质。游乐和神圣事物相连结，工作中包含了游乐要素，在那个时代的休假要求，绝对不能和现代让身体休息的假日相提并论。

关于中世纪贱民身份的成立

今天非常感谢历史科学协议会第十四次大会邀请我在此报告。本年度的主题是历史上身份制度的诸问题，但似乎打算专就前近代的贱民身份、受歧视人民的问题来讨论，同时也意欲讨论各社会的构造及其中所有身份制度的状况。这个问题的建立方式，对我充满魅力，于是自不量力地就接受了在此报告的邀请。但我接受这个邀请还有另一个理由，欧洲中世纪史虽然并不是我的研究专长，但我有较长的时间在研究德国中世纪历史，也常常有机会和日本中世纪史研究者交流。尤其近来日本中世纪史的研究发展成绩十分亮眼，让我大有收获。在谈话中，近世史的问题一再浮上台面，因此也必须学习近世的问题。然而，即使在历史学研究会中，对于外国史研究者而言，日本近世史是另一种神圣的空间，欧洲史研究者很难自由轻松地进入这圈子。今日能接受这次的邀请来到这个思考的领域，心中十分愉快，但是毕竟是没有充分研究的专业领域，演讲中难免会有零碎不完整的看法，关于这点请多多包涵。今后，希望不仅是欧洲史的研究者，其他区域的研究者也能加入近世史的范畴，让世

界史的研究也能汲取日本近世史直到今日的研究成果。我就是在这样的缘由下开始进行，但因在一两个月前才接到邀请，因此没有重新准备的时间。我今天只是将到目前为止研究部分延伸出去的问题，提出来与各位分享。

我开始研究在欧洲的下层民众，约是五年前的事。而在1978年，我对德国中近世纪社会的贱民中，最受歧视的刑吏提出了个人的观点。就像在《历史评论》364号的摘要所提到的，在欧洲，贱民的历史性存在形态范围相当广泛，当我将这些以地域为单位，一个一个发掘出来，并进行研究的同时，也使我对欧洲近世、近代的社会整体重新改观。但是在日本，即使现在就全体来看，欧洲史方面，仍然没有良好的条件来鼓励个别性的研究，因此研究者的人数十分少。每当与日本中世纪史研究者交流，总是感到特别羡慕，因为各地都有很多扎实的研究者，可以经常利用他们的研究成果。欧洲史的研究者，在数量上绝对不算少，但是研究身份制度，同时研究下层阶级人民或是贱民制度的人，就我所知应该是非常之少。由于状况如此艰难，所以今天我所要讲的，就是一点一点聚沙成塔的内容，关于这点请多多包涵。

就如摘要中曾提到的，欧洲的刑吏，是一种从中到近世纪时期的都市型职业。曾有人批评拙著《刑吏的社会史》当中并未包含农村地区的刑吏，但是原则上农村里并没有刑吏的存在。当然农村也有贱民，自从我研究过刑吏以后，我的兴趣就集中在都市的贱民阶层问题。这是因为我不愿将贱民阶层问题独立出来看待。这句话是什么意思呢？我认为不如将关注点放在产生歧视的社会性构造方面，所以才把焦点放在都市中手工匠师傅及手工匠的结合与和贱民的关系。

虽然我关注欧洲人与人关系的变化，并且自己将它设定在社会史的范畴内，但我思考的社会史内容是极为纯朴的。一方面，人和人之间的关系有着人裁决人，甚而杀害人的关系。我说的不是杀人

或是暴力行为，而是获得同伴团体的同意，经过裁判后处刑的事态。另一方面，则是人与人有着和睦的关系，这两者看起来是两极对立的关系，但它们其实不过位于同一个关系的两个极端而已。也就是说，原本应该是和睦相处、一起居住的人们，也必须执行刑罚。通过这两极端位置的人与人关系的变化来探讨欧洲时，一端的处刑产生了问题，在追求这一问题时，我发现了刑吏的存在。

位于另一极的和睦关系，在农村就是村落共同体，在都市指的就是兄弟团；兄弟团也就是fraternitas、Bruderschaft、confrérie，到目前为止，日本只有在工匠工会等的关联性话题提到。所谓的兄弟团，就是居住在都市的市民所组成的团体，在特定教会中维持自己专用的祭坛，也有专属的祭坛祭司，当伙伴过世时，全体共同列队为他埋葬；在日常生活中也多方扶持帮助。今日的健康保险或养老年金的制度，都是从兄弟团衍生而来的，这些是一般人都已知道的。这样的兄弟团连结现世与彼岸、诞生及死亡、生产及娱乐；同时也是举行礼拜及祭典的主体，它是都市市民生活中，最亲密的交谊场所，通过对这种兄弟团做历史性的分析，可以捕捉到中近世纪都市生活中人与人关系的变化。



酿造葡萄酒（16世纪）

关于这点，我到目前为止写过两篇关于都市兄弟团的小文章。一篇是关于看护病人的兄弟团 fraternitas exulum（本书第150页）。这种兄弟团是在贫穷朝圣者或是旅行者经过该城市，偶然病倒死亡时，出面照顾患者，埋葬死者，为死者祈求死后的灵魂得到解救的团体。另一篇为关于汉堡市的啤酒酿造工匠兄弟团（“一桥论丛”83-3）。关于这些文章内容，如果在这里加以介绍的话，将会偏离今天的主题，容我在此打住了。

但在研究兄弟团的过程中，很自然地会遇到贱民的问题。因为兄弟团的目的在于对生者和死者进行帮助，不光是要解救来世的灵魂，也追求此生的救济及享乐。兄弟团最大的活动为祭典时的游行及宴会。宴会为每月一次或每年举行数次，唱歌跳舞，是一个十分愉快的餐会，而其他没有什么娱乐的人，甚至为了参与这个宴会，而加入“照顾及埋葬贫穷旅行者的兄弟团”。总而言之，欧洲的团体到今天还是一样，共餐是很重要的事。因为人们相信，通过共同的饮食，将使伙伴关系更加紧密。

城市里有祭典时，需按照兄弟团的大小顺序，排成行列。这个大小顺序最初为面包店、裁缝店、肉店等，以对城市十分重要又富有的手工匠为首。渐渐地，在决定排列顺序时也加入许多要素。这样一来，人们可以借由加入兄弟团，有机会提高在城市中的社会地位，关于这点，中近世纪都市的市民内部阶层乃是问题所在。

1510年至1511年前后出版的庶民小说《提尔·厄伦史皮格尔的无聊故事》第七十七篇有以下描述：

提尔住在纽伦堡的一个旅店里，隔壁住的是一位虔诚的富人，他很认真地按时到教会去，但是他很讨厌滑稽戏小丑。只要有小丑出现的场合他就不出席。这个人每年一次邀请邻居们到家里，招待他们吃饭喝酒。提尔住的旅店客人们，每年也都会受到邀请及招待。

刚好到了隔壁富人招待客人的时候，提尔旅店中的客人都受到邀请，唯独提尔没有。旅店老板对提尔说，他认为你是小丑，所以才没有招待你，说完旅店老板就出门去了。提尔想了想："既然你看我像小丑的话，就做个真正的小丑让你看看吧。"许多客人聚集在邻居家中，于是提尔在紧邻的墙壁下，挖了一个洞，然后拿很臭的粪便，再搬来送风器将臭味吹到隔壁宴会中。正在吃饭的人，以为是邻桌男子放了臭屁，狠狠地瞪了一眼，但是臭味却越来越重。最后，大家都站起来，互相挥手驱臭，谁也不知道是什么原因。最后连衣服都沾上臭味，没法子忍受，只好纷纷跑回家。主人的面子丢光光。旅店的老板也回来了，因为实在是太臭了，吃喝下的东西全部都吐了出来。

这篇故事的重点在于，这位富人主掌一种类似于兄弟团的组织。提尔因为贱民身份而不受邀参加兄弟团的筵席，于是便进行报复。这类的故事虽然不胜枚举，但在这篇故事中，很直接地把不招待的原因指向其贱民身份，用言语表现出来。这个故事之所以拿出来讨论，在于15世纪起，一直到17、18世纪为止，工匠工会兄弟团借着排斥贱民，来保护自己的一体性。

在这里终于进入今天的主题。在仔细观察下，都市内部，包含手工匠的市民，原则上都以兄弟团的形态结合在一起，但他们是用对贱民区隔的方式，来保护自己的名誉。只有"名誉出生"的人才能够加入工匠工会，这种原则几乎在所有职业都可看到。这个原则早在13、14世纪就开始了。从维瑟研究（Wissell，R.，*Des alten Handwerks Recht und Gewohnheit.* 2 Bde. 1929，Neuauflage 3 Bde. 1971）的几个例子来看：

1235年，在里加的面包店，除了德国人以外都不能加入。在这个地区，除了立陶宛人外还有多数其他民族人种，也就是说这些人都被排除在外。

1320年，布伦瑞克（Braunschweig）的金属饰品工匠工会，不接受祭司子女的加入。因为他们是“不名誉的出生”的关系。

1330年，不来梅市（Bremen）的鞋匠工会，禁止亚麻布织工匠等的子弟加入。

1345年，汉堡的制钢业者只让有名誉的自由出生者加入。

1388年，希德斯海姆（Hildesheim）肉店工会的规则禁止饲羊者、磨粉及亚麻布织工匠子弟的加入。因为这些职业被视为是贱民的职业。

以上是13、14世纪的例子，到了15世纪，这样的例子更是不胜枚举。

1416年，在奥斯纳布鲁克（Osnabrück）的阿特（Atter）不只禁止司祭的孩子，也禁止私生子的加入。

1423年，在希德斯海姆的锻铁工匠的规则中，禁止亚麻布织工及饲羊者的孩子加入。到了1425年，吕贝克的亚麻布织工则不准汶德人加入。

这样的例子到了16世纪更是大量的增加，一直延续到17、18世纪。

就如我在摘要中所提的，许多的职业及人种等，都被定位为没有名誉的贱民职业。问题有两点，一者在于为什么这些职业及人种会被鄙视？二者乃是手工匠的工会为何特别将贱民及汶德人区隔开来？今天将集中探求这两点。对于欧洲贱民的研究，在进入本世纪以后几乎没有进展。在欧洲，几乎只有关于19世纪贱民的研究，而进入本世纪后，毋宁是在与阿尔及利亚问题、少数民族问题及犹太人问题有关连时才被提到。以德国而言，外国劳工是新近发生的问题，但是不曾充分地研究。丹克德在1963年出版的《贱民》一书中（Danckert，W.，*Unehrliche Leute*，Bern，München 1963）对中近世纪社会遭到鄙视的人作了详细的分析，并且试图找出这些人究竟为什么受到歧

视，是一项很有雄心的研究。但是此项研究，主要提出了第一的论点。丹克德将刑吏、捕吏、挖墓人、守塔人、夜警、澡堂主人、理发师等归于同一类；第二类为森林看守员、亚麻布织工、磨粉工、妓女；第三类为剥皮、饲羊及牧羊人、狗皮处理工、动物阉割人等。除此之外，第四类为扫街工、烟囱清扫工、陶工、乞丐、流浪艺人；第五类为异教徒、犹太人，吉卜赛人等。在这些人中，多年前我就曾发表过关于刑吏的个人意见，所以今天我就将话题集中在第三类。因为我认为第四及第五类有另外研究的必要。

如我在摘要中所叙述，丹克德的第一类，与死、阴界及献祭死者有关；第二类与生、性及繁殖有关，第三类与动物有关，第四类与大地、火、水等有关。

被视为贱民的人当中，以剥皮者地位最低。Abdecker、Schinder都是剥皮者的意思，但是1731年的帝国法令中，其他的贱民多被允许加入工会，只有剥皮者，唯有其父母亲从事剥皮以外有名誉的职业时，他们的子女那一代才可以加入工会。实际上，1748年士瓦本(Schwaben）地区的峻德费根（Gundelfingen）的一个男子，只是在剥



肢解狩猎之后的猎物——鹿（15世纪）

皮及埋葬的场所驻足观看，就被他的工会除名。关于剥皮受到歧视的理由，到目前为止有很多的说法，丹克德对贱民的成立有一个理论，试着说明剥皮者受到歧视的理由。丹克德理论的基本构想在演讲要点中引用说明了，基督教普及以前日耳曼人的祭祀习惯，在普及之后还是继续延续着，两相抗争中，人及物成了被歧视的对象，丹克德认为这样的理论在欧洲之外的地区也能适用。

对剥皮者等产生歧视的根源，丹克德认为是从基督教前巫术中的忌讳而来的。人们相信和剥皮者接触会产生不净，不光是因为野兽死肉的肮脏及恶臭而已。屠夫杀的家畜被当成正常没有污秽的食物来使用，而自然死亡的家畜肉则会产生污秽，这种想法应该是因为屠夫意味着献上祭品的祭司，也即是祭司世俗化的样貌。杀死野兽的工作进行时，都还留下许多猎人防止被野兽作祟的种种仪式，由此可知，剥皮并不是一个单纯的工作，而是一个留下责任及罪恶感的工作。

无论如何，野兽在基督教传入之前是一种恶魔使者的存在。留着种种古日耳曼制度的祭典中，可以看到很多都是披着野兽毛皮跳舞的。基督教严厉批评这种祭典的装扮，而且企图将它废止。公元754年过世的圣·普民（St. Prumin）在传教时禁止穿戴鹿毛皮行走，就是在谢肉节的时候也不允许。善良的基督教徒应该远离恶魔使者般的歌唱或舞蹈、赌博或喜剧等。6世纪的教皇御书中，就已禁止盎格鲁撒克逊族戴动物面具的行为。冬季祭典时，穿戴鹿的毛皮、牛皮，或是戴着野兽的头行走，就是恶魔使者的行为，将被处刑三年。

在木茹瑙[1]，谢肉节（大斋期）化妆游行在村落中进行，中央由

---

[1] 木茹瑙（Murnau）。在德国南部，有Murnau市，在奥地利有Murnau地区及Murnau市，作者在地名之后注明为上奥地利，但是奥地利的Murnau地区及Murnau市都不在上奥地利。根据片假名之发音，虽然较接近德国南部的Murnau市。但根据译者所查，奥地利的Murnau市的确有类似作者描述的谢肉节游行装扮，因此判断是位于奥地利的Murnau市。Murnau市位于奥地利的中部，属于Steiermark州，并非书中所写之属于Oberösterreich州（上奥地利）。

八位铃铛游行者●及两位响钟游行者●一起行进。这十个人全数穿着纯白的衣服，腰间系红色腰带，前者手拿饰有贝壳的树枝，后者手拿饰有铃铛的拐杖步行。还有躁动的白马（由人装扮而成）蹒跚前进，走在最后的是剥皮者及他的妻子。在这之间，卖马者口沫横飞地夸赞马的优点，终于说动买者到打铁工匠的地方订制马蹄。这时马的缺点立刻暴露出来而且当场死亡，于是剥皮者及他的妻子就登场了。即使到了今日，这个祭典演变为每年的丰年祭，剥皮者都还是会出现在现场。在这之间大家有说有笑。即使在杀马的场面，也是剥皮者和妻子所进行的一种仪式，用以带来某种含有性意味的丰收。丹克德认为，剥皮者被赋予了借由杀害带来新生命的角色。

剥皮者原来相当于供奉牲品的祭司，但随着基督教传入，原来和动物有关的巫术都遭到禁止，包含家畜在内的巫术信仰，也被视为是恶魔使者的行为而被禁止，其结果可以想象，对这些作为渐渐转变为歧视。

这个想法非常有趣，我们不能无视它的存在。我自己在研究刑吏时曾写报告说，13、14世纪以前，至少在日耳曼的领域中并不存在近代的刑罚观念，看到相当于处罚的行为时，也带着供奉的意思。但是关于刑吏，也不能如丹克德那样，只从死和阴界的关系来说明。人们对处刑观念的改变，其直接的背景不只在于异教习惯转换成基督教，更大的意义在于真正使其转变的社会条件。就刑吏来说，最重要的是都市的成立，再者是领域权力的确立。接下来我想要描述，若是以上丹克德对于第三类的说明不能满足的话，应该考虑哪些要素。

有关剥皮者，我在研究刑吏时也写了一部分，今天想说说狗的

● 德：Schelfasching。指化妆之游行者手中拿着铃铛。

● 德：Glockfasching。指化妆之游行者手中拿着钟一路敲打。

话题，来当作一点新题材。

依据1731年8月16日的《帝国法令》(Emminghaus, G., *Corpus Iuris Germanici*, Jena 1844）第十三章中说明，“皮革加工者处理狗皮并不受罚，手工业者因此杀害狗或猫，打死、溺死或是触摸这些尸体，也不会失去他们的名誉。”帝国法令有这样的条款，也许令人觉得很不可思议吧，但是早在帝国法令订定的两百年前，手工业者杀狗曾遭到各种形态的审判。杀狗并非只是为了取其皮毛而已，很多人是因被狗咬伤，或是摊位上的商品被狗抢夺，为了自卫才杀狗的。不论是哪一个状况，杀死狗或是触摸到死亡的狗，都会失去其职业的荣誉，被工会除名，因此曾发生工匠告到市参事会，要求改变被除名的诉讼案件。只是触摸到死亡的狗，或是将狗打死，就会损及工匠工会名誉的想法，在16、17世纪的德国，是很一般的，其萌芽的时间，可以追溯到15世纪末。16世纪则留下很多裁判案例，但是布列斯劳（德：Breslau，波兰：佛罗次瓦夫〔Wroctaw〕）市立文书馆里一份名为Libridefinitionum的资料中，有很多丰富的史料。工匠工会的师傅、工匠、学徒等，因为某种原因和狗接触，或是将狗打死的案例诉讼就有三十四件。(Frauenstädt, P., Aus der Geschichte der Zünfte. *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*. 5 Jg. 1902）其中的三十例发生在16世纪，其他则是延至1647年为止。细看这些例子，在当时对于杀狗的偏见，已经遍于西里西亚（Schlesien）各区域，可想而知这个区域之外也很普遍了。

看看1513年的一个例子，布列斯劳的一个小贩在年市上杀了一只狗，因而被工会除名。当事人只因被狗咬到脚，而用剑将狗刺死，既非赚钱营利，也不是为了追求其他利益，而是为了自卫不得不然，却因为这件事失去了生计，当事人无法接受这种结果，因此告到市参事会。但是工会表示，没有办法留一个杀狗的人在自己的工会中，因此在市参事会中吵了起来。市参事会想不出解决的方法，因此向马格

德堡（Magdeburg）的最高裁判请求援助，由于该工会的成员是在受害的地方杀死狗，其他人表示还是应继续和他一起工作，不该将他驱逐出工会。从他们照会马格德堡的最高裁判，才决定处理方法的状况来看，可以知道杀狗的偏见问题在萨克森也是早已存在的事。

其他事例数不胜数，市参事会原则上贯彻同一立场。但是这些例子全都是意外中失手杀死狗的事件（像是丢榔头意外击中狗，或是丢石头不小心砸到狗等），或是为了自卫而杀了狗，并非故意的行为。也就是说，为了好玩，或是并没有特别受到伤害而杀狗的时候，为正当理由受工会除名。这样的偏见，一般而言之所以受到认可，在于手工匠本身有这样的偏见。1571年布列斯劳的木匠，因为工会中的一位工匠杀了一只狗，因此全工会的伙伴被其他工会拒绝一起工作。不只是工会的师傅，连工匠们之间也广泛流传这样的偏见。冶铁匠的学徒在完成学习，正式加入工匠圈时的入会仪式上，工匠头子会对新加入者说：

“接下来，你们离开工匠宿舍时，如果看到翘着高尾巴的美丽小白犬，千万别动脑筋，别打算用石头将它砸死，取它的尾巴来装饰帽子，若是杀了狗的话，我们手工匠界的名誉就会完全扫地。”

在这里值得注意的是，杀狗被视为是损害工会名誉的行为，但杀死其他的动物（猫也算是特种，和狗很接近）却不会损害名誉。为什么只有狗享有这种特别的位置呢？我研读了市参事会的记录，仍无法了解其原因。只知道到了17世纪末期，这种偏见演变到怪异的程度。在这里举1692年的例子来看。

这是吾剌武公国（Herzogtum Wohlau）发生的故事。某家肉店有三个工人，在冬天出发去农村买家畜。途中看到一匹死亡的野兽，三个人相信这是一匹被猎人射杀的狼，因此很高兴地将它拖到邻近的村落。他们将动物的内脏取出，将它交给牧羊人剥皮。牧羊人仔细看了看野兽，发现这并不是狼，而是农民养的一头大狗。听到这

话，肉店工人大惊失色，慌慌张张地逃走了。但是，谣言迅速传开，公国的工匠组织认为这三个人玷污了工会名誉，要求工会将三人除名。肉商工会照会最高裁判，但最高裁判认为不过是将狗误认为狼，不同意将这三人除名，倒是他们违背这个行业的习惯，擅自取出内脏的部分，则由工会处以罚款。

为什么杀狼可以允许；杀猫、狗时，其污秽程度便严重到要自工会中除名呢？要找寻其真正理由，就必须追溯至更早的时代。

在古代的日耳曼，当主人死亡时，有将狗和马一同埋入坟墓的习惯。《拜耳部族法典》（*Lex Baiuvariorum*，7世纪）中提到："守在主人屋中的狗，在天黑的晚上杀害的话，要以三个索利得斯（Solidus）赔偿"或是"如果狗抓着人的衣服或是手脚时，人以手殴打导致死亡，将以同种东西返还。要求不应超过此限。但是若狗主人失去狗，就如同杀狗者自己失去狗一般，则赔偿半额"。杀狗会带来什么污秽的事，没有留下任何记录。再稍微更早一点，被视为6世纪初期完成的《萨利克继承法》（*Lex Salica*）第六章中也有同样规定，状况也相似。6、7世纪的部落法典中狗的社会价值，在13世纪的《士瓦本明镜》（*Der Schwabenspiegel*）❶中出现几乎相同的内容，基本上并没有改变。

其内容就是偷狗或是杀狗的人，要还给和主人相同的狗，还要赔偿相当数字的金额，但是除此之外并不会产生什么污秽的事。

根据民间传承中，关于杀死家犬的赔偿，有一规定是将被杀的狗从尾巴吊起，嘴差不多快碰到地面的高度，然后再取来将狗掩埋到完全看不到的谷物作为赔偿。但这在《萨克森明镜》（*Sachsenspiegel*）❷的注解中并没有被采用；但在格林的《德国古法集》中，它被视为是追溯古法的规定。我现在先暂时不判断哪一个是正

❶ 将于1275年的习惯法规则汇编而成的法书。

❷ 是德国中世纪最重要的法典，它记载了当时所有现存法律，自1220年写就后，一直沿用到1900年。

确的，但不论答案是哪一个，明确可知的是现在这个阶段，看不出来杀狗会带来污秽的想法。

还有《勃艮地法》(*Burgund*) 中规定，杀死狗的人要接受在群众前面，亲吻狗屁股的刑罚。这个刑罚可以金钱来代替。从这里可以看出，13世纪之前，杀狗会带来污秽的观念并没有普及。但是另一方面，已经出现蔑视狗的恶言、骂人的话了。像是"狗儿子"(Hundsohn)，"强奸狗所生的孩子"(gesortener Hund)，其他还有很多。这些出现在路普瑞特·冯·佛来辛（Ruprechts von Freising）的《佛来辛法》(*Das Rechtsbuch Ruprechts von Freising*，1328年）中。皇帝路德维希四世（Ludwig IV）的《邦法》(*Landrecht*，1346年）里也有类似的恶言。其他如Hundsfott（母狗的阴部）等和狗有关的恶言，此时都有记录。这些恶言不是普通的恶言，而是一种极大的侮辱，足以被科罚金。13世纪的都市法中，对说出此话的人都处以很重的罚款，屡屡可见缴不出罚款的人被绑在展示台示众的规定。私斗时送来有皮肤病、长癣的狗或是被分尸的狗时，就有宣战的意思。

另外，从14、15世纪开始到16世纪，也可见到倒吊起犯罪的犹太人，其两边再吊上狗的刑罚。这种恶言及习惯的出现，意味着狗的地位，从早期有些狗曾经与主人合葬，降低至成为被歧视的代名词。但是，一直到中世纪晚期，尽管有这些恶言，但仍没找到将杀狗视为一种耻辱，而且会产生污秽的行为等的证据。先前已经提过，这样的看法最早是在15世纪，也就是中世纪晚期的事。关于狗的恶言出现在文献中可以确定的是13、14世纪以后，但实际上杀狗行为成为歧视对象则约为15、16世纪的事。这个时代，正好和刑吏的社会地位由好名誉降低至被歧视的时期相重合。

自古以来，狗的确是猎人或牧人不可或缺的家畜，也是和人类十分亲密的动物。而且它被视为和马一样有预知能力，能看见灵魂，被视为是恶魔般（dämonisch）的动物。关于狗的民间传说，有很多

关于这类的故事，这可能和狗嗅觉特别敏锐有关，丹克德认为，因为基督教的普及，否定了狗的恶魔性，也压制了对狗的迷信，这才开始有关狗会带来肮脏的说法。

但是，不光是狗，原来马也被视为和狗具有相同的能力，为什么只有杀狗会带来污秽呢？关于这点，丹克德的说明不能使人信服。

还有，只要是杀狗，不论是不是错手杀之，都会带来污秽的想法，只存在于手工匠的史料中。贵族行为中，很难找出杀狗会产生污秽的例子。所以关于杀狗的问题，首先它与手工业者的关联就是一大疑问。如果像丹克德所说的那样，以从古日耳曼传承跟狗有关的想法，到基督教传入后产生变质的说法，将问题铺陈开来，我们认为这种做法并不妥当。

循着这个脉络思考时，我们立刻联想到的，是这个时代都市和农村的关系，同时工会的封闭性倾向及都市内的社会状况。

就都市及农村的关系来说，在13世纪末以前，由农村流向都市的人们，也在都市中展开他们的职业，很多手工匠来自于周围的农村。虽然如此，在都市法逐渐确立的14、15世纪，对于由农村到都市的人们还是科以十分严格的条件。这显示工会有封闭的倾向。也就是说，他们不但不允许从农村大量流人都市的人加入工会，还有一种想法，认为和这些人划下明显的界线，就是维护拥有组织的手工匠名誉的方法。在这些倾向的背后，隐藏着都市内人际关系的变化。都市的市民间成立的大量兄弟团，互相产生了高低顺序，祭典的游行顺序也发生问题，都显示出兄弟团之间互相竞争提升的意识十分强烈。1495年，科尔马地区（Colmar）的面包师父，为了参加圣体游行的相关问题，罢工了将近二十年，由罢工监察员来监控着，这些正可以说明，社会的高低顺序在手工匠的意识上是多么的重要。他们也花了同样的精力，强烈主张贱民身份和自己的工会应明确区分。这些在《刑吏的社会史》一书中已有说明，社会顺序不光

是和都市法制的确立有不可分割的关系，也反映了都市和农村关系的问题。

这些情形发生在15世纪，城市紧闭门户，不再让乡村的人大量流入的时期。都市内的手工匠面对来自农村的人们，固守自己的组织，订定了十分严格的入会条件。这一点被认为是创造贱民身份的因素。例如，亚麻布织工原本是在农村经营，15世纪时大量的亚麻布织工由农村流入城市，这应该是各地的亚麻布织工成为贱民身份的原因之一。我个人认为，从农村流入都市的人从事没什么太大困难、仅可以糊口的职业，就会受到歧视，手工业者工会拒绝从事该类型职业者的子弟进入工会，这种态势产生之后，该种职业就被定位为贱民的职业了。一般认为近代欧洲人的横向联系比日本人强，但正是这个横向联系，产生了差别待遇。

当农村大量人口流入都市时，都市中狗的数量也跟着增加。维也纳曾留下相关记录，光是1444年就捕获866头野狗。因为野犬会带来危险，市当局设置了杀犬的单位。在纽伦堡称这个职业为Huntslaher、Hundetotschläger，由农村来到城市的人担任，其他城市的杀狗组则是由刑吏来执行。

对于在工会中已顺应体制，适应良好，并已掌握住晋升机会的手工业者而言，这些前仆后继进入都市的人们，不仅危及自己的生计，也因为他们和自己出身相同，而妨碍了自己出头的机会。一大群人由村落移动到城市，在这些人的眼中就和狗一样吧。于是，这个时代的狗，正好传达了这个时代下层民众的动向。就像在这时期，逮捕流浪者及乞丐并且予以处刑的刑吏被定位为贱民，在都市中专捉成群出没的狗并且杀害的人也被定位为贱民，有时刑吏也就是杀犬者。在这样的状况下，一心想出头的手工匠，便主张拒绝一切和这些下层阶级接触的机会，连手都不碰他们，来保护自己的名誉。都市的手工匠与他们的后进成了两个极端。一边是借由兄弟团的结



处刑前接受圣职者祈祷的死刑犯（1509年）

合而攀爬上社会上层；另一边则是进入都市后除了从事贱民职业外没有其他机会；就连狗也分成贵族或富商饲养而成为宠物，以及被杀狗者捕捉、屠杀的两种极端。但我们不能看轻这些在兄弟团结合中歧视后继流入都市者的人，他们从贫穷的农村来到都市，好不容易地糊口饭吃后，习惯了穿着奢华的服装到专门的酒店喝酒的生活，对这些年轻人来说，农村的生活有如噩梦一场，连回想起来可能都会感到不快吧。而狗，正是农村的贫穷，及在都市中没有固定工作的流浪者或贱民的象征。他们正因为知道这些贫穷的流浪者与自己是同一根源，所以才会和象征流浪者和贱民的狗（特别是杀狗者）断绝接触，甚至将错杀狗的伙伴除名。如果不将他们除名的话，其他职业的人会指责："你们就和杀狗的贱民同格"，并且拒绝与他们一同工作。所以我认为，贱民身份的成立，和都市中手工匠身份的成

立有着密不可分的关系。

最后，我想再稍微谈一下，该如何从当时人们的意识及心态，来掌握这一类的态势。

我在很多机会中提过，1510年至1511年前后印刷的庶民小说《提尔·厄伦史皮格尔的无聊故事》，其主角正是一介贱民。这本书的作者海曼·波提也是布伦瑞克市的税务书记，在这个城市，书记也相当于贱民职业的地位。这个故事描述的是贱民厄伦史皮格尔面对15、16世纪社会各阶层的人，一再搞出层出不穷的恶作剧事件。但不论读哪一个章节，都是他人事先对厄伦史皮格尔做了什么事，或是害他倒了大霉后，厄伦史皮格尔采取报复的故事，几乎没有对未曾欺负他，或没有关系的人恶作剧的事例。

厄伦史皮格尔愚弄贵族、神职者、都市中行径嚣张的师傅及博士，甚至罗马教皇的故事，确实成为安抚心灵的读物，这些故事并非荒唐无稽，而是各有其历史的核心。

例如第88回里，厄伦史皮格尔来到一间旅社，他问老板娘知不知道厄伦史皮格尔这号人物。老板娘回答说，见是没见过，但是听说是一个很坏的流氓。厄伦史皮格尔问她："你见都没见过，怎知他是流氓？"老板娘回答，因为大家都是这么说的。厄伦史皮格尔说："他曾把老板娘害得处境凄惨吗？流氓的说法不过是听来的谣言而已。"老板娘说是从客人那里听来的。有一天早上，厄伦史皮格尔将老板娘抱下床，让她光着屁股靠在暖炉的火上，害得老板娘的屁股严重烧伤。厄伦史皮格尔对老板娘说："现在你才可以说厄伦史皮格尔是流氓了。你算是亲身感受到了。"

这篇故事读到这里，每个人都会觉得厄伦史皮格尔是个大坏蛋，他根本不需要做到这种地步嘛。读者可能会把它解读成是一个不可随便乱听谣言的寓言故事。但是，这篇故事写于15、16世纪，那时候正是以风评来评判流浪者及外地人的时代。

如果有七个人作证“风闻他是一个流氓”，不论事实如何，就可以定他的罪，尤其是由村落流入，待遇如狗的最下层人，正是受到这种评判。作者看尽了这类事情，所以在庶民小说的各个角落，一再地对新都市法给予严厉的批判，看了或听过这故事的人，他们的意识形态，会因其立场而各有不同。但是，我认为，当我们思考到读者对这些读物的反应时，不正好开出一条路，让我们通过庶民小说，来探寻该时代人民的意识形态吗？今天因为时间不多，只就这个问题做了简单的报告，我的报告就此结束。

（本篇为1980年8月23日历史科学协议会第十四次大会中报告补充完成）

黄色的标志

——犹太人受歧视的象征

中学时代，我读了霍桑（Nathaniel Hawthorne，1804–1864）的《红字》，受到了很大的冲击。朦胧中可以感受到一位身上必须背负红字生活的女性心态，看到世界残忍的一面。其实红字并非由霍桑发明，它有着欧洲中世纪的渊源，13世纪起，为了和基督教教徒有所区别，犹太人被强迫穿戴黄色的标志。我知道这件事是在读这本书很久之后。其实读霍桑的书时，就算知道了黄色标志的历史经过，对此事的畏怖感可能也不会有所改变，但是，或许在看欧洲史的角度多少会有点不同。

把犹太人的历史放在欧洲史的中心来看待时，会是一种怎样的景况呢？我对于这个题目的研究只有几年。因为我的研究重心是放在犹太人的居住区域，并没有很深入地探讨黄色标志，但是在研读吉德·基许（Guido Kisch，1889–1985）等人的研究及史料时，才发现黄色标志不仅是中世纪欧洲犹太人的问题，而和欧洲史的根基有着

直接的关系。

读了犹太史的叙述，知道黄色标志是来自1215年拉特兰会议❶（Concile de Latran）订定的第六十八条。会议上对于犹太人的决议大略如下："在教会的领域中，犹太人或是撒拉逊人（Saracen）❷在服装上和信仰基督教者有所不同。但是有些地区，两者之间（服装）会产生混淆，从外表上难以辨认。因此信徒误与犹太人或是阿拉伯人女性交往，犹太人或是阿拉伯人误和基督徒女性交往的情形时有发生。为了不再使这种错误成为借口，也为了在将来这种令人不快的关系不会有逾矩的情形，因此决定在所有基督教领域内（犹太人及阿拉伯人）两族的男女，在公众面前必须穿着能明显区别的服装，此法早已由摩西定下。"

但这个决议只是命令犹太人及阿拉伯人的服装要和基督教徒明显区分，但是并没有规定黄色的标志。

最早开始将此决议付诸实行的是英国。1217年，亨利三世规定犹太人在上衣戴上写有十戒的白色亚麻或是羊皮纸条。1221年，牛津会议中决定了纸条的大小，颜色一定要和上衣不同，1275年，爱德华一世的时候，才开始规定将白色亚麻或是羊皮改变为黄色。

法国也在拉特兰会议后，命令犹太人要穿着和基督教教徒容易分辨的服装，但还不到需要冒着生命危险穿这些衣服的程度。吉德·基许从于1217年留滞巴黎的拉比·伊萨克·班·摩瑟斯（Rabbi Isaac ben Moses）的著作中得知，当时居住在法国的犹太人依规定要穿戴圆形的环，也有人将其缝在上衣。路易九世在位时，首次强制规定全法境内的犹太人要穿戴标志。当时是用动物毛皮或是亚麻布做成长四公分宽三公分的黄色布质标志，不论男女都一定要在上衣

❶ 又称为大公会议，由天主教所有主教所召开。用意在于表决重要教务，解决争端。

❷ 原指今日叙利亚到阿拉伯半岛的沙漠地带出没的人，后来泛指中古时代所有阿拉伯人。


和基督教徒争论的犹太人（右侧）

前后各戴一块。依吉德·基许的描述，没有戴标志的犹太人如被告发，就会遭到逮捕。告发者可以将手伸入犹太人上衣中。之后的标志的颜色由番红花的黄色改成红白两色。菲力四世等人甚至向犹太人征收标志使用费。

*

伊比利亚半岛的状况则不太相同，拉特兰会议之后不久，由于卡斯蒂利亚（Kastilien）的犹太人宣称，如果强制规定穿戴标志，他们将迁至国外摩尔人（Moors）的领域居住，该国基于财政上的考量，因此延后实施，教皇何诺三世（Honorius Ⅲ，1160–1227）也认同这个决定。14世纪至15世纪时，犹太人被禁止穿该国的服装，但是并没有提到黄色标志。阿拉贡（Corona de Aragón）自1228年，那瓦拉（Navarra）自1234年，葡萄牙自1325年开始，规定犹太人穿戴黄色标志。

意大利除了西西里之外（西西里的犹太人早在1221年霍亨斯陶芬王朝〔Hohenstaufen〕的腓特烈二世〔Friedrich Ⅱ，1194–1259〕，就有规定穿着不同于基督徒的服装），15世纪后规定犹太人要穿戴环状标志。妇人要在衣裙上戴蓝色标志，有些地方是O状标志。之后规定意大利的犹太男性，一律戴有滚红边的黑色毛皮帽。犹太女性要戴一码布制成的黄色帽子，当地女性全体穿上黄色衣裙表示抗议。

据吉德·基许的记载，德国、奥地利、波西米亚早有独自的服装。依据9世纪编撰的《安斯葛鲁传》，描述“有位基督徒穿着像是犹太人的服装”，指的应是犹太人独特的胡子及帽子。约在同一时

期，有记录（836年）描述在皇帝的宫廷中，一名称为伯得的男子，因有神学上的疑问，便放弃基督信仰，接受割礼，留了头发及胡子，将名字改为艾黎阿查吕（Eleazar）。不论是哪一个例子，都显示犹太人有自己独特的外表装扮。

在拉特兰会议之前，1280年及1215年犹太人召开的拉比会议中，禁止剪非犹太的发型，也不能以剃刀刮胡子。这些都是依循圣经《利未记》(20:23）中“我在你们面前所逐出的国民，你们不可随从他们的风俗”。但是，从拉比的会议中再三这样地决定来看，实际上犹太人及基督徒，在服装上的区分是不明显的。基许解释，这并不是因为犹太人追求这个国家的流行，而是因为穿着犹太人独特的传统服装是危险的。在实际旅行中，法国等地允许他们可将标志取下来的状况看来，基许的推测应该是正确的。这个时代在旅途上，男子多穿着圣职人员的装束，妇女则穿修女的衣服。

也就是说，早在第四次拉特兰会议前开始，犹太人就有独自的服装和造型，顶端弯曲圆锥形的帽子及胡子，可说是中世纪犹太人





戴着标志的犹太人（左：15世纪，布拉格　右：1470年，帕骚）

的民族装束。犹太人的吟游诗人裘斯金·冯·崔姆堡（Susskind von Trimberg）在自己的诗作中描写不再写诗，想终止吟游生活，由诗人重回犹太人的希望，他唱道："留起灰色的胡子，以后就像个老犹太人般过日子，披上长衣，将帽子戴到眉头，走着谦虚的步伐前进吧。"

总之，依据基许的论点，在德国的犹太人可以自由自在地戴着传统的尖帽，穿着独特服装，15世纪以前这些地区的史料记载中，并没有关于环状的标志或是其他犹太人标志。但从13世纪后半叶开始，便强制规定他们要戴传统犹太人帽子，也就是尖顶帽。他们规定犹太人在离开犹太教堂后，一定要戴帽子。和犹太人有性关系的基督教女性，也必须要戴同样的帽子以作为示众警告。犹太的罪犯，在被判处死刑，前往刑场的路上也规定一定要戴此帽。

再怎么传统的帽子，它本是在自由意愿下所戴的。但后来穿戴上都被人强制规定，如前所述成为一种被嘲笑的工具时，对于犹太人而言除了痛苦，大概什么也感受不到吧。正当犹太人戴尖帽变成一种义务之时，尼可劳斯·库沙努士（Nikolaus Cusanus，1401–1464）及方济会（Franziskaner）的宣教师约翰尼斯·克庇斯达努斯（Johannes Capistranus，1386–1456）发挥了很大的影响力，这一点在理解库沙努士等人的思想后，必须铭记在心。

1418年萨尔茨堡会议中规定，犹太女性除了标志外，需在衣服上挂上铃铛。到了1434年，首先是德国的奥格斯堡市下令犹太人要将黄色的环（Ringel）挂在胸前。1530年在帝国行政法令中将此规定宣告全国。奥地利地区斐迪南一世在1551年宣告，所有的犹太人有义务要在左胸系上两公分宽、直径八公分的黄色环。如果没有挂这个标志，被逮捕时，就得在路上将穿着全部脱光，衣服将分配给告发者及相关当局。欧洲各国强制犹太人穿戴标志的规定，大多维持到18世纪。事实上，犹太人将近五百年的时间，长期受到强制戴标志的屈辱。

*

以上多根据基许的研究，将第四次拉特兰会议以后，各国强制穿戴黄色标志的过程，简略地看了一下，接下来要看看为什么拉特兰会议中要规定犹太人标志为黄色的问题。

第四次拉特兰会议是在罗马圣乔凡尼教会（San Giovanni）由四百一十二位主教、八百多位修道院长，以及其他教士团成员及高位圣职者等，重要的基督教国君主代表所聚集召开的盛大会议。会议召开时间约为第四次十字军东征不久之后，阿尔比十字军[1]（Albigensian Crusade，1209–1229）正在行进中，在这个会议中讨论的是十字军与异端的运动，“圣职者道德上的恶习及违反纪律、和想参与主教选举或裁判权的世俗人的对立、犹太人问题等需要紧急讨论的现实课题，在这里生动地反映出教会及世俗社会的关系”（今野国雄《西洋中世世界的发展》，192页）。

主持会议的教皇英诺森三世（Innozenz III，1160–1216），是以确立正统信仰及强化教皇权力而闻名的人物。他在1215年时关于犹太人的发言并不是首次，早在1205年就强调犹太人对于耶稣基督的死有直接的责任，犹太人永远处在受人支配的状态。犹太人应该如该隐[2]一样，流离飘荡在地上，脸上充满羞耻，所到之处要不断地喊着主的圣名，永远地走下去。在那个阶段，这不过是神学上教诲的话而已，但到了拉特兰会议时，它正式成为现实的政策。依基许的研究表示，在这之前，英诺森三世就在1204年时表明过，要让犹太人穿戴某种标志。

当时的社会状况，从各地异端的动向看得出来，对罗马教

[1] 中世纪在法国南部成立了基督教异端教派阿尔比派，1208年教皇英诺森三世号召十字军镇压此派，故称为阿尔比十字军。镇压行动持续了二十年。

[2] 亚当的儿子。

廷来说是十分严峻的情势。瓦勒度派（Waldensians）[1]和卡达利派(Cathares)[2]都主张没有财产，指责罗马教会拥有财富的矛盾，因此遭到责难。所以就如基许所说的，四周被"不信之徒"所包围的罗马教会，决定对犹太人采取"杀鸡儆猴"的方式，以血祭来教训。这种解读是说得通的。

但是强迫犹太人穿特定的衣服，强制穿戴特定标志的想法，并非只是犹太人的问题，其他的基督教徒也依序受到波及。

其实，以服装来达到歧视目的，在第四次拉特兰会议之前就已可见，《犹太百科全书》（*Encyclopedia Judaica*）[3]中记载，奥马尔二世（717至720年在位）(Umar II，681-720）[4]禁止犹太人及基督教徒和伊斯兰教徒穿相同的服装。807年，身为哈里发的哈伦·阿拉希德(Harun ar-Raschid）就命令犹太人在上衣戴黄色标志，也命令基督徒戴蓝色的标志，但是两者都不是很严格。

关于为什么在伊斯兰世界的犹太人要戴黄色标志，我没办法回答，但是在欧洲为什么是黄色这点，也怕难以一句话来解释清楚。

从已经看过的例子来说，犹太人被强制佩戴的标志，有红及白色、白、红、黄等各种颜色。只有一点是一致的，就是原则上和衣服的颜色不同。一般而言以黄色居多。

在这里，问题在于黄色在中世纪有哪些意义。

*

我们知道，中世纪的人不仅将每个人的命运投射到天体运行，

---

[1] 全名为瓦勒度福音教会，是中世纪晚期的一支基督教派，为教廷视为异端，曾受迫害。

[2] 又称为阿尔比派，也是中世纪基督教的异端之一，主要分布在法国南部。

[3] 一本记录犹太人全部生活的文化百科全书。

[4] 伊斯兰的伍麦叶王朝的哈里发。

特别是七行星的运动来解读，连历史的过去及未来也是如此。依照阿格里帕·冯·内特斯海姆[1]的说法，颜色是和物体混合的光，那个物体会在同格的星或是天体的影响之下表现出来。例如黑色或是土色、暗褐色等色全是受到土星的影响而产生；像蓝宝石的常绿色、深红色、暗金、混合了银的颜色是受木星影响而产生；红色，特别是燃烧般的血红是在火星影响而产生；金色，以番红花制成的黄色、紫色是在太阳的影响下产生。所有的白色、美丽的彩色、绿、近红色混着微微番红花黄的颜色，或是紫色，是在金星、水星及月亮的影响下产生的。

黄道十二宫也都各有各的色彩，第一白羊宫及第七天秤宫为白色，第二金牛宫[2]及第十二双鱼宫为绿色，第三的双子宫及第十一的宝瓶宫为番红花黄，第四的巨蟹宫及第十的摩羯宫为红色，第五狮子宫及第九的人马宫为蜂蜜黄，第六的处女宫及第八的天蝎宫为黑色等，依此分类。

依阿格里帕的分类，黄色是跟太阳或水星、金星、月亮有关的颜色，但是如果排除掉土星或火星，在当时的观念中，太阳、水星、金星和低贱的工作、人是没有关系的。金星是黄皮肤的人或不纯洁人的星，但它仍是颗幸运星。

再看看1480年前后完成的《家书》这幅画中，对七个行星及人类职业命运的分类（详细请看本书的21页）。

土星是最大的行星，但是缺乏品德，冷漠干燥，违背人类的本性，它是邪恶不道德的人所属的星。剥皮、女巫、死刑犯、农民等都是在这个星的命运下出生的人。

木星是一颗德行很高的星，温暖及湿润，贤明又和平。注重伦

[1] 阿格里帕·冯·内特斯海姆（Agrippa von Nettesheim，1486–1535），最早研究射影几何的数学家之一。

[2] 原著为金羊座，应为作者之笔误。

理、正直的人，美丽高尚充满艺术性的人，或是捕鹰人、法官、官僚及朝臣等都在这颗星之下出生。

火星既热又干燥，代表战争及苦难。在这颗星下出生的人易怒且性情激烈具战斗性。是偷盗、杀人、诈欺等战斗的星座。

太阳是王者之星，最稳定、向人们付出爱，给予人智慧。在这颗星的命运下出生的人，大眼睛，皮肤白里透红。画中是为享乐的男女、乐师及乐于竞技的人。

金星寒冷、潮湿，但也是幸运之星。黄皮肤或是不纯洁的人，好女色的男性都属这颗星。在这颗星的命运下出生的人，喜爱清洁，热爱音乐，经常舞蹈。画中出现的是入浴中的男女、热衷玩骨牌的男女、舞蹈中的男女。

水星是手工匠的星。画中是雕金师、雕刻家、管风琴匠、时钟师傅等。

月亮的画是其中最有名的一幅，在画中描绘正在磨粉或是洗澡的人、渔夫、魔术师、猎人、流浪学生、澡堂老板、港口货运工等，月亮是靠水生活的人的星。

的确，在贝希托・修特伊布里（Hanns Baechtold-Staeubli）编撰的《民俗学事典》中，黄色是所有颜色中最醒目的颜色，最吸引人们眼光，因此，中世纪时期，要吸引人们的眼光就使用黄色的衣服。贝鲁托・冯・瑞根斯堡（Berthold von Regensburg，1210–1272）在宣教时曾说："妓女等人以黄色的布装饰头发，戴黄色的腰带，穿黄色的衣服。除了这类人之外，谁也不准穿这个颜色的衣服。"似乎认为黄色为妓女使用的颜色。14世纪的黑茨列林（Clara Hetzlerin，1452–1476）的《歌唱的书》（*Liederbuch*）中，黄色及蓝色是表示自以为高人一等的意思。1546年约翰尼斯・包利（Johannes Pauli，1455–1530）在他的《玩笑及正经》（*Schimpf und Ernst*）一书中也曾提及，流浪学生在脖子上绑了黄色的布。还有宗教异端者在处刑时，会在脖子系上黄色十

字架。依据马克西米连（Maximilian）的刑法典，借贷二十五个贝鲁纳以上，却不能归还者，颈上要挂一个黄色圆盘，一直到能够返还为止。还有据汉斯·萨克斯（Hans Sachs）的说法，黄色为“恶”的毁谤语言。

《民俗学事典》中举了这样的例子，这些例子除了贝鲁托·冯·瑞根斯堡之外，都显示德国各都市的服装规定在1350年以后变得严格，对遭到取缔的对象如腰带的长宽，衣领有几层等，要求变得极挑剔。而且瑞根斯堡为方济会的教诲师，在第四次拉特兰会议之后成为十分热门的人物，这些都必须考虑进去。另一方面，黄色并未被认为是上述被鄙视者的颜色。

特别是在追赶恶灵或是女巫时，常常使用黄色；治疗疾病时，也多使用黄色的花。初春看到黄色的蝴蝶，表示幸运已经接近了，在爱的生活中，黄色也被视为招来幸运的颜色。这样一来，从这些民俗学资料中，很难归结出一个简单的结论。依照路·罗依·拉杜礼（Le Roy Ladurie）的说法，据说在比利牛斯山麓的蒙太由村（Montanuy），若被怀疑是宗教异端的人，一定要佩戴两层黄色十字架。

或许如基许所述，他们选择黄色，只是单纯因为黄色是最醒目颜色也说不定。但是其他还有我悬念不下的事，那就是召开第四次拉特兰会议的英诺森三世，据说是一位对于颜色特别在意的教皇。

典礼对于中世纪教会的重要性，没有必要到现在才来说东道西，但英诺森三世的确是西欧教会中，第一位将典礼中使用的颜色规定下来的教皇。他规定每个教会祭典使用四种颜色（白、红、绿、黑）。据说英诺森将紫色定位为黑的变形，后来被定为典礼用的第五色。16世纪时终于确定典礼用色，19世纪时再度归类为白、红、绿、紫、黑。而且黄色及淡蓝色一律禁止使用。

从民俗学资料中来看，黄色本身并没有绝对一律轻视的特征，

但是在英诺森三世订定四色为典礼用色，省略了黄色的时候，就是公开以颜色阶级化的征兆吧。

关于对黄色标志的反抗，除了前面言及的卡斯蒂利亚，要求犹太人离开该国的法令反反复复，后来暂缓延后施行。其他中、近世纪方面都没有充分的研究。当然，20世纪纳粹在1941年将犹太人的黄色标志复活，强制所有六岁以上的犹太人一律要佩戴六角星形黄色布底黑边、正中央以黑色字体写犹太人等字的标志。在卡斯蒂利亚，全居民一律戴犹太人的标志外出作为反抗的表现，而这只不过是距今半世纪前的事。

欧洲扫烟囱的人

大礼帽加上全黑的衣服，高个子的烟囱打扫人有如黑影一般穿过昏暗未明的都市时，不知为何总是令人吓了一跳。遇见全身沾满煤灰的烟囱打扫人时，那种异样感并非来自他们的服装，而是因为烟囱打扫人和欧洲历史渊源有着秘密的关系。

烟囱打扫人一直到近世为止，在很多地方都被归类为贱民。根据A.马廷（A. Martin）的说法，在古罗斯特纽堡（Klosterneuburg）及汉堡市等地，烟囱打扫人由澡堂老板身兼，而一般而言，澡堂老板不论在哪儿都是贱民。

一直到今日，人们还是用敬畏的眼光看待烟囱打扫人，因为认为他会带来幸运。全身煤灰再加上全黑的衣服，光是看到外表就很异类，如果在元旦早上偶然遇见，一整年都会拥有好运气。各地都流传说，若能碰见三位烟囱打扫人和三匹白马，当天的运气将特别好。像这种偶遇的好运，来自古代传统巫术。

根据丹克德的看法，和烟囱打扫人相遇之所以决定命运，是来自古时日耳曼人或是罗马人认为灶中之火是神圣之物的看法。

灶中的火，对古代世界的居民而言，乃是“土地中产生的火”。灶本来是在地面凿开的火洞，被视为是大地女神的私处。在洞中放下火，然后大地男神的火精子旺盛地燃烧。

另有一说，是因为烟囱打扫人被煤灰弄脏的脸，和欧洲祭典中出现的各种精灵很相像，所以与这种想法结合而成。在大斋期之前的谢肉节，将脸涂黑跳舞的怪异造型，代表谷物精灵等人类的肉眼看不见的灵界仙子，他们在5月聚集成为庆祝春天到来的中心。

据丹克德说，1825年5月1日，伦敦的一队烟囱打扫人穿上金色纸质小丑装，拿着铲子及刷子跳舞。这些烟囱打扫人代表的是阴界地府来的灵魂。

从14、15世纪以来，纽伦堡手工匠们在大斋期前的祭典中，戴上面具在街上跳舞游行，这叫做“献巴鲁”祭，其中烟囱打扫人会扮演地府居民的角色上场。随着时间过去，这种祭典的原意及姿态已渐渐被人们遗忘或是受到禁止，但是祭典的形式则是一直延续到近代。

1848年2月，当德国各地正要掀起革命风潮时，在慕尼黑，学生们曾起来抗议路德维希一世（Ludwig I，1786–1868）及他的情人罗拉·蒙特吉（Lola Montez，1821–1861）的统治。

2月10日教育部大臣华勒斯坦（Wallerstein）遭到处分，学生们高声欢呼，绕着教育部外游行。这时一位烟囱打扫人穿着工作服加入队伍行列，一起高喊。其中有一位学生问他“你学的是哪一科”，烟囱打扫人回答说“最上级的（Die höheren）”，逗得众人大笑。于是烟囱打扫人加入学生对罗拉·蒙特吉的抗议。

烟囱打扫人因其怪异的装扮，与来自异教祭典的火及地府的关联，让人心生畏惧，但是近世之后，它却是人们日常生活十分重要的一分子。烟囱打扫人扫掉灶及暖炉中的煤灰，为人们守护生活中不可或缺的火，预防火灾的发生，是立于日常生活中心的人。新年

时，烟囱打扫人走访每个家庭，收取一年的清扫费用，同时也配发年历。年历上写着祝福的话，贴在入口及寝室门口，家里整年的重要行事也写在上面，直到下一年来临。因此烟囱打扫人也是每年第一个将祝福话语送到各家庭的人。

人们相信烟囱打扫人使用的扫帚有带来幸运的力量，若是扫帚立在家门前，在没有人注意的情况下偷偷折下三枝细枝收起来，将会带来好运。所以有些烟囱打扫人专门在新年时兜售可以放入皮包的扫帚细枝。

煤灰据说也有相同的功用。所以就像在日本，人们会在胜利的相扑选手在回去房间时触摸他们一般，当烟囱打扫人经过时，人们也会用两根或三根指头碰触烟囱打扫人的衣服，然后吐口水说："烟囱打扫人先生，请给我好运。"相同的意义，人们也相信烟囱打扫人具有去除恶灵的能力。但是，据说那是借由恶魔的能力来驱走恶灵，由此可见烟囱打扫人也充满了异教的色彩。

在寒冷气候中，烟囱在日常生活中扮演了不能缺少的角色，在欧洲各地，从事保安警卫工作的烟囱打扫人也有着许许多多的传承，直到今日。

狼人传说

随着近代社会的展开，多种以前和人类有过深奥关系的动物，都自人类的眼界中消失了踪影。有的自地面上完全消失，有的远离人类社会周围，但也有因为完全被人类饲养而改变了原来的姿态。

在观察这些动物们和人类关系的历史时，没想到竟然浮现出在以动物为媒介下，人和他人之间关系的变化。在人类社会周围生活的所有动物，都可以观察到此点。这里就以狼及狗为例子吧。

狼及狗都是属于食肉性犬科动物，尽管它们的外貌有时相似到无法以肉眼区分的程度，但是在和人类的关系上，它们所呈现的对照性关系，却是没有其他动物可以相比的。狗与人类在生活中有着密切的关系，自古以来就是忠实的狩猎伙伴，甚至把它当作死后世界的引导者，而和主人埋葬在同一个坟墓。狼虽然生活在人类社会的周围，却没有机会成为家畜，经常被视为畏惧的目标。狼在欧洲是威胁人类社会的个体，因此常成为异端、恶者及无神论者的代名词，给人欲望强烈、伪善、不诚实等印象。反之，狗被定位为忠犬、宠物犬，能为人类带来幸运，有如《特里斯坦与伊索尔德》（*Tristan und Isolde*）中的

布第·库鲁的位置。但是，狼及狗都只不过是在人和人关系中，才得到这些评价。随着人类社会关系的改变，这些评价也不得不改变了。到底有哪些变化呢？以下就试着通过狼及狗，来观察欧洲中、近世纪社会中人和人的关系。从狼及狗的心理面来解释它们各自的行为，交由自然科学学者来尝试，这里主要还是从人类的眼光所看到的狼及狗的部分。

*

古代地中海世界里，狼是危害畜牧的动物，和人类生活有很深的关系，因此关于狼的传说极为丰富。阿波罗及狼，瑞亚[1]（Rhea）或是阿芙洛狄忒[2]（Aphrodite）及狼，还有马尔斯[3]（Mars）及狼等等许多的传说。尤其是罗慕路斯（Romulus）与勒莫斯（Remus）的传说或是查拉图斯特拉（Zarathustra）的传说等，都是为人所熟知的人类由狼养育长大的传说。

在欧洲，放眼所见，便可以发现狼在北欧传说中，早已以恶魔的姿态出现。住在铁森林（eisenwelt）的女巨人生了很多长得像狼的儿子。其中一人吃了人类的肉，吞了月亮，以血污染了天空及空气，因此使得太阳也失去了光辉。

还有，据说为这个世界带来灾难的洛基（Loki）[4]和女巨人安尔伯达（Angerboda）所生下的狼是许多神忧虑之源，是一只让人害怕的动物，最后被赶至小岛上并捆绑在那儿。

---

[1] 希腊神话中大地女神。

[2] 希腊神话中专司爱、美及性的女神。

[3] 马尔斯为罗马神话中的战神及农耕之神，也是三月的神。两个儿子，罗姆路斯及雷姆斯为双胞胎兄弟，据说两人共同建立罗马国。

[4] 北欧神话中的恶神。

在艾达●（Edda）的时代，人们以“狼的时间”来代表世界末日的到来。传说中“狼被解放”时也就是世界末日的来临，被诸神捆绑、封锁的狼将再度出现，人们相信奥丁●和狼之间将展开大战。

这些传说中的主角都是狼，人们认为它是恶魔所创造出来，与为神工作的狗为敌，直到近代以前，狼一直是人类惧怕的对象。人们认为狼是冬季及夜晚的动物。一到冬天，白雪覆盖整个森林时，狼就趋近村落，攻击家畜甚至人类，到了夜晚，甚至出现在住家门前。饿狼的可怕传说，流传于各地。法国中部的贝里（Berry）地区，传说“狼连吃九天，之后的九天就不会危害动物或人类”。或者“连吃九日的肉，连喝九日的血，呼吸九日空气，接下来九天只靠喝水过日子，然后最后的十八天不加害任何生命”。还有北部滨海省●（Côtes-du-Nord）传说狼吃三个月的肉，喝三个月的血，啃三个月的野草，最后的三个月只靠空气过日子。在必昂（Vions）也传说狼在圣诞节期间只靠空气就可以生活。这样的传说让狼更添加了一层传奇性。

纽伦堡的艺匠诗人汉斯·萨克斯将狼称为“神的猎犬”，应该是来自奥丁的猎犬葛利及普利其两匹狼的传说。

1695年，波美伦地区（Pommern）的女巫审判中，有一女性证实自己的村落中有狼。恩葛·美拉（Engel



纽伦堡圣装祭游行中的装扮

● 北欧神话，冰岛地方赞美英雄传说的史诗，收集多数为9至12世纪的作品。

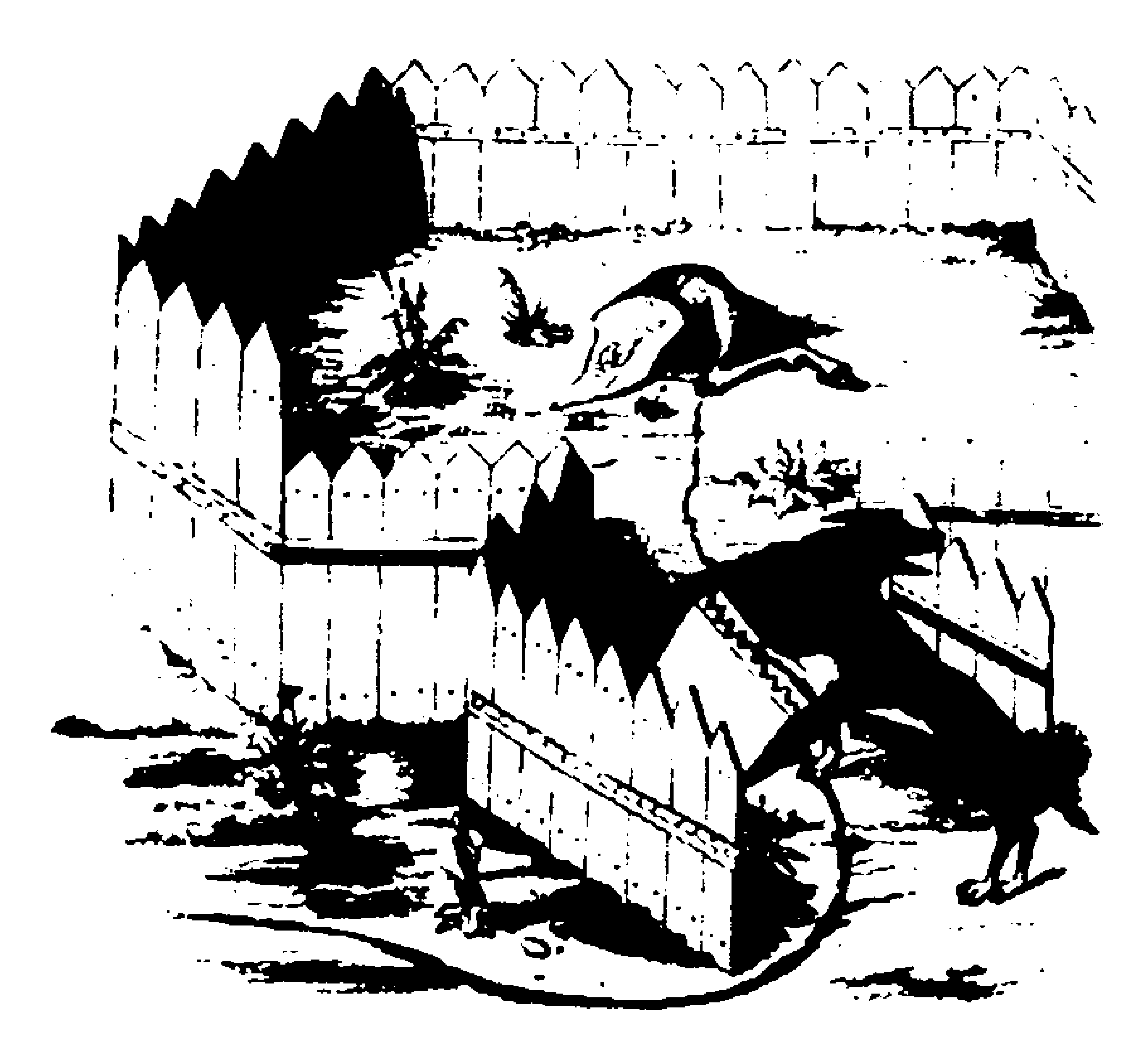
● Oden或Wotan，北欧神话中代表战争及死的神。

● 位于法国北部，今日称为阿摩滨海省（Côtes-d'Armor）。

Mellor）的女儿，证实母亲床前的箱子上躺着一只狼，母亲说："没有什么好害怕的。这只狼不会怎样的。"还有1751年在科伦地区的欧贝鲁威尔兹，有位名叫雅可·克那拉维特的流浪者，只因为说了"我能呼唤狼前来！"而被视为是魔法师。到了17、18世纪，狼依然被视为是魔鬼的存在。

*

传说中，女巫以狼的姿态出现。有时，女巫会坐在狼背上，前往参加女巫集会。还有传说中狼有绑缚人类的能力，但也有人持相反的看法认为，这种魔力可保护人们在各种不同的灾难中不受伤害。据说将狼张大口的剥皮用来做成肖像，挂在家门口或是蜜蜂的蜂箱上，可以保护人类不受盗贼、恶魔及魔术师的危害；狼的颈毛挂在房屋里外，也具有相同的效力；戴上狼皮的帽子，可以远离他人的诽谤；还有身上带着狼的眼珠，就不害怕蛇及盗贼，不会被任何人



描写15世纪用来捕捉狼的陷阱的古图……入口部分有虎嘴夹

敌视；狼的牙齿及尾巴也都具有避邪兼具保身的功用。

打击以狼皮做成的大鼓，马及羊都会逃跑；据说以狼油涂抹马具，马就会经常跳跃。将狼毛挂在屋檐下，就不会有火灾的发生；身上带着狼的舌头去赌博时会赢等等。

以上简单地看了一些关于狼的传说，显示了狼不同于狗，具有一种不可思议的力量。是人类无法蹴及的。狼本身攻击家畜，是危害人类、令人害怕的动物，所以人们才认为反而用狼身体的一部分，可以消灾解厄，保护人类远离疾病及灾难。

自古以来，狼是使人类受害的各种现象的象征，揽下人类对外界所有的恐怖印象，居于此种光荣的地位。人类和狼之间的关系，当以狼人（Werwolf，德语）的现象最为明显。

狼人就是由人变身而成的狼，在斯拉夫、拉丁、凯尔特、日耳曼等民族中很常出现，在其他民族中也是很平凡的现象。早在13世纪就有文献提到狼人，但是在1400年前后成型的《萨加史诗》[●]中，希格鲁王的母亲靠妖术及魔法变成狼，每天晚上吃一个人，九天内将希古特的九个儿子全部吃光。

人们相信，有些人具有能力，可以离开自己的身体，附于动物或是其他生物肉体中。研究者认为，就是这种灵魂移动的信仰产生了狼人及吸血鬼等信仰。

然而，虽然狼人信仰，特别是东、北日耳曼民族中，可以追溯到先史时代，但这些表征是会随着时代而有所变化。以中世纪初期的人类社会的关系来观察狼人的象征时，最重要的就是发生“丧失和平”的状况。丧失和平的意思，指的是对做了以下事情的人所作的宣告，如掠夺神殿、掠夺尸体、诅咒加害、暗杀之后隐藏尸体的

● Volsunga Saga，13世纪流传于德国地区的英雄史诗，叙述维京时代的冰岛英雄传说，内容是从《艾达史诗》修改而来的。

罪行，逃避兵役等侵犯人民团体或是国家法律的行为，夜间窃盗、放火、强奸、边境犯罪等破坏廉耻的罪。犯下这些罪的犯人就连宗族团体也不能给予协助，犯人成为没有任何法律保护的人，和家属及宗亲也完全断绝关系。这时犯人变成森林中的流浪者、狼人，处于任何人都可杀他的状态，像这些被部落放逐的人，变成森林居民，很难有生存下去的机会。但是，也有人罕见地存活下来，他们的身影对部落中的人而言，展现出可怕及未知的力量。

于是，狼人发生的法律原因是丧失和平，但是不光是这个理由，像《渥桑佳·萨加史诗》中的西格姆（King Sigmund）及欣弗姚特（Sinfjatli），有时候偶然披上狼皮，也可以变身成狼人达十天。这是为了向仇人报复，离开村落徘徊在森林中时发生的事，并不是日常生活中必然发生的。披上狼皮的两人能够理解狼的语言，也能发出狼的叫声。

*

远离了萨加时代，到了中世纪后期，狼人的传说也跟着变化。我们先来看看G. 尼可（G. Neckel）所收集的传说。

三位工人正在割牧草。因为已经到了中午，午饭却还没有送到，他们决定“让我们再割上一圈，我们可以在灌木丛中休息，等到午饭送到为止”。就这样，三人躺了下来，其中两人很快地睡着了。第三人，则悄悄地系上狼皮腰带，变成了一匹狼，潜到正在吃草的马群中，将一匹最肥的马撕裂鲸吞而下。

正在睡觉的两人这时醒来，看到了事情发生的始末，但仍佯装继续睡觉。这是因为事情发生得太过突然，令他们深感恐怖。狼人吃饱之后，取下狼皮腰带，恢复人形，也躺下来休息。过了一会儿，有人送来满满一锅玉米粥，另加每个人六颗白煮蛋、面包及盐。这

时狼人说："直到刚才我的肚子还饿得不得了，现在怎么一点胃口也没了。"另外两个人都默不作声。一整个下午，狼人直说胃很撑，不时去喝小河的水来解渴。到了傍晚还在说"从来也没像今天这么饱过"。这时两个人回答说："就算是人，也常会吃得这么饱。"来到村口时，两人又说："吃下一整头的马，若是人当然会觉得肚子胀。"这时狼人说："如果你们稍微早一点说的话，你们就没有机会走到这里了。"说完丢下大镰刀，系上腰带变成狼人跑走了，从此再也没有回来。

这里说的是极为普通的一个人，只要系上狼皮腰带，就会变成狼人的故事。因为变成狼人的关系，可以拥有普通人没有的特殊能力（吞下一整匹马），但却没有说明这个男子变成狼人的理由。

再看看另外一个故事。

在胡森布希（Hülsenbusch）有一间老旧的小酒店。年老的女店主有两位适婚期的女儿，分别与近邻的两位年轻人相恋。老妇人说什么也绝对不允许两位年轻人在半夜十二点以后还留在她家中，要他们一定在十二点时离开。两位年轻人对这件事觉得无法理解，某一天两人约好，不管怎么样也一定要努力留过十二点。两位年轻人将情人抱在膝上，一直到钟敲了十二点钟，他们还是坐着不动。一如往常，老妇人举了各种理由要赶他们出去，但年轻人顽强地动也不动。十二点之后老妇人露出恶态，开始在屋内踱步。就在此时，膝上的女孩竟然断了气。两人惊讶不已，将两位女孩平放在地上便仓皇逃离。离酒店不远处有一条小河，上面架了木板桥。就在他们跨上木板桥时，突然有一只大狼人，扑到其中一个年轻人身上。年轻人急着想要摆脱，但是狼人紧紧抓着他的背，怎么甩都甩不掉。年轻人抓住狼人的前脚倒了下去。他大叫另一位年轻人，要他以短剑刺狼人。那位年轻人赶了过来，刺了狼人，狼人很快地逃跑了。

第二个星期日，两位年轻人又再度访问酒店，其中一位女儿说

发烧，一整天没有离开房间。年轻人觉得怀疑，于是不顾老妇的制止，进到房间探视，其中一位女儿脸上负了伤躺在那里，才知道原来女儿们就是狼人。

这个故事也是叙述在日常生活中，看不出有任何异状的女孩是狼人的故事，女孩们变成狼人的原因完全没有提及。也就是说在这些故事传说的阶段，狼人的表象已渐渐淡化。但是其他如W. E. 普克特（Will-Erich Peukert，1819–1969）收集的《下萨克森传说集》（*Verborgenes Niedersachsen. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und zum Volksbuch*）第二册里，有很多关于狼人的传说，会变身成狼的人类，通常是在村落或城市中，原来就和人们不太亲近的人，或是有着不同于一般的个性，或是在人际间评语不太好的人等，于是人们之间流传着“那人不会是狼人吧”的流言。

也就是说，在这个阶段的狼人，倒不是展现出人类所不及的力量，带来自然界的灾难，而是反映存在于人类社会内部的复杂对立关系。

*

从狼人将家畜撕裂活吞，或是杀害人类的传说，到狼皮腰带上有七根舌头的皮带扣，只要将皮带系紧就会变身成为狼人，解下腰带就会变回人类，喊三次受洗名就会回复人形等说法之间的传承十分细腻，很多都是在女巫审判时期形成，和女巫审判的理由有很多相同之处。

1589年，在科隆近郊，有一名男子变成狼人，吃了人肉及大脑而受到处刑。1717年在萨尔兹堡的宫廷审判所，有五名男子吃了马等两百多头家畜及十六头鹿，而被检举为狼人。这五名男子被判处流亡国外，并在船上当八年的划船手。

不论是哪一个故事，都是被社会放逐的人，在既存的社会秩序中得不到正当位置，就被贴上狼人的标签。在东普鲁士的乞丐们称自己“我们是狼人”来吓人，以此来强要很多的施舍，如M.特本所说，像这样将狼人的外表反向利用的行为，是很有趣的事。

在和女巫审判连结时，狼人原来保有森林野兽的孤傲形象也跟着消失，因为某些巧合或是命运的捉弄，披上狼皮的人们的不幸形象渐趋强烈。在人类和狼的历史中，此时是对狼的评价最低落的时代。狼成为极接近人类的存在，平常若无其事地混在人类社会中生活，隐瞒自己是狼人的事实，直到因为某种因素而被识破为狼人。

*

虽然同为伙伴的关系，狗和人类的关系则和狼截然不同。

1692年的冬天，德国东部吾剌武发生一个事件。某家肉店的三名工人，到农村去买家畜。中途他们看到野兽死在路边，三人认为这是被猎人打中倒地的狼，因此很高兴地将它拖到下一个村落去。他们将内脏取出来，将它交给饲养羊的人去剥皮。饲养羊的人仔细看了看野兽，才知道这不是狼，而是农民们养的大狗。听到这话，肉店工人惊愕万分，慌张地逃走了。但是，谣言已经传开来，公会里的同行以这三个人有损名誉为由，要求将他们自工会中除名。肉店工会因此照会最高审判。但最高审判认为他们三人不过是将狗误认为狼，不同意除名的要求。关于他们违背这个行业的习惯，擅



骑在狼背上出现的女巫（1490年，斯特拉斯堡）

自取出内脏的部分，则由工会处以罚款。

这个故事很明显地表现出17世纪末，人们对狗及狼评价的不同。在这个时代仅是错杀了狗，或是摸了狗尸体的人，就被视为是损及工匠公会的名誉，常有因此被同业公会除名的事发生，但杀死狼的人则什么问题都没有。这种差别到底是如何产生的呢?

狗自古以来一直是人类狩猎时亲近的伙伴，担任看守羊群的重要工作。在古日耳曼时代，有狗在主人死亡后埋葬于同一坟墓的习惯。根据7世纪的《拜耳部族法典》，杀死夜间监守主人房屋的看门狗，将被处以三个索利得斯的罚款。6世纪的《萨利克继承法》中也有同样的规定。还有13世纪的《士瓦本明镜》中几乎相同的内容重复出现，基本上并没有改变。



中世纪人与狗的相处关系



人类自古便将狗当成伙伴

偷狗或是杀狗的人，要还给主人相同的狗，还要赔偿相当的金额，但是除此之外并不会发生什么污秽的事。

民间流传中关于杀死家犬的赔偿问题，当时的规定是将被杀的狗从尾巴吊起到狗嘴差不多快碰到地面的高度，然后再取来将狗掩埋到完全看不到的谷物作为赔偿。杀狗并没有带来污秽的问题。

但是，到了14世纪初，狗已经是蔑称、轻蔑的词汇、和粗口的表现了。“狗儿子”、“强暴狗所生的孩子”等脏话，在路普瑞特·封·佛来辛的《佛来辛法》（1328年）中出现。皇帝路得维希四世的《邦法》（1346年）中也有相同的脏话出现。说出这些粗话的人，将被科以罚款，缴不出罚款的人就要站在展示台上示众。这样的恶言的出现，可以看出先前地位很高的狗，已跌落至被歧视的地位。

这些恶言发生的时代，似乎可以再往前追溯，但15世纪，可以说是狗在社会地位中决定性的转变期。当时手工业者因被狗咬，为

了自卫而杀死狗，也会被工会组织除名，这类事件在各地都一再发生。这样的想法只出现在手工业者间，市参议会等的公权力反而致力于如何撤回工会组织的除名请求。

*

为什么在这个时代，产生了杀狗有损工会名誉的思想呢。关于这点有很多不同的说法。

我认为可以从这个时代的人与社会之间的互动上，来解开这个问题。也就是说，这个时代，有大量的人口自农村移民到都市。12、13世纪时，这些人成为都市形成中的主角，到了15世纪，都市的法治渐渐确立，都市中形成新的特权阶级，身份高低通过工会组织而确立。较晚由农村移入的贫民，在当时的社会阶层中，要达到上层的可能性极小。这些人形成了都市的下层人民，是街头的流浪者。对于那些在都市里一心想要达到上层的工会工匠而言，面对这些后来流入的贫民便极力划清界限，以保护自己工会的纯粹性。在这样的情况下，贱民层便渐渐地成形。

随着人类的移动，猫和狗也在15世纪的都市中快速增加，这时都市里产生了一种杀狗职业。从前狗是狩猎盟友、牧羊犬，和人类有着亲密的关系，但转眼间它们却成为都市内徘徊的危险分子。

对一心想往上爬的工匠层居民而言，都市内徘徊不去的成群野狗，刚好唤起他们那些由村落流入的大量贫民之印象。这个时候，兼任剥皮工作的刑吏被定位为最下位的贱民，也成为极度轻视的对象，更是强化这些印象的导火线。光是触摸处理牛马、狗及猫尸体的剥皮道具，就被归类为贱民的一员，这种激烈的差别意识，正来自工匠一心向上爬的强烈意识的支持而来。

就如这个时代的都市居民，极端地分成两极，一边是拥有市民

权，属于工会组织，努力挣扎地一路向上爬的人，另一边是没有市民权，属于都市下层，勉强过着被歧视生活的人；这个时代的猫狗也分为被上层人民或是贵族饲养的宠物，极受重视，以及分散于都市内四处徘徊，成为野狗队捕捉对象的野狗及野猫的两极。

因为狼没有加入人类的社会组织，一直到最后都没有受到人类的歧视。但是，因为狼和人类社会也很接近，所以被转嫁为人类的形象，因此成了狼人的象征。在都市或村落中，过着与一般人生活无异的人，某日忽然露出了真面目，露出狼人本性，这种故事从中世纪后期开始，直到近世纪女巫审判时期渐渐增多，这种形象的增加和狗之污秽观念成立有很深的关系。

那些拥有市民权的人，他们之间也以不信任的眼光互相看待，并试图找出都市下层人的家系，以排除异质分子。对伙伴中行动略微奇特、人际关系不好的人，或是相貌及想法略有不同的人，就怀疑他们是狼人。

关于狗的污秽问题、狼人观念，可说是各个阶层的市民为了确保自己的地位，让自己和下层异端分子划清界限所想出的各种故事。与其说他们是为了在社会里向上爬，倒不如说是为了防止自己落于社会的最下层，才想尽办法制造出来的象征观念吧。

照顾病患的兄弟团

一

想要观察西洋中、近世纪史中人际关系的变化时，值得注意的是兄弟团组织。在探索都市中市民相互间的人际关系时，便能理解到，这些一般人熟知的组织工会背后，有着多样性的兄弟团，而这些团体有着从前从社会经济史的角度所无法捕捉到的多样性。

从事相同职业的各个工会组织，又各自分组兄弟团，他们捐赠祭坛给特定的教会，祭坛还有专门的祭司。为去世会员的救济而祈祷，出席会员的葬礼，照顾遗族，互相扶助，这样组成的组织，各自以守护圣人的姓名命名。除此之外，一年中重要行事的一部分——宴会（convivium），每周或每月固定召开一次，所以它也是一个在伙伴团体中共同娱乐的组织。在中世纪，这些兄弟团与各个生活领域都有直接关联，呈现出宗教及世俗生活上完全没有区别，浑然一体的样貌。为了调查这些兄弟团中人和人结合的方式，光是社会经济史的研究手法是不够的，还需要从教会史、宗教学、民俗学

等范畴分别进行研究才行。

一个工会组织不只组成一个兄弟团。有的数个工会组织共同组成两三个兄弟团，也有商业工会的成员及手工业工会成员一起成立的兄弟团。另外，也有与工会组织无直接关系的兄弟团。本篇要谈的是专为照顾贫穷和生病的旅行者，或其过世时，协助埋葬的兄弟团（fraternitas exulum，Elendenbruderschaft）的例子。这些兄弟团和特定的工会组织并没有关联。这类兄弟团在各都市中很多，是中、近世纪都市市民生活的一大重心。光是中世纪的汉堡市就有一百个以上这类的兄弟团。

据说兄弟团始于北德由修道院等团体创立的卡兰德兄弟团(Kalandsbruderschaft)。汉堡市早在1236年就曾经提及卡兰德兄弟团（fratres calendarum）的名称。1294年的圣堂参事会同意，卡兰德兄弟团在尼可来教会拥有其祭坛专属的祭司，除了星期日及假日外，每天都为过世的兄弟团会员举行死者弥撒（missa pro defunctis），另外一年举行四次追悼会（memorie）。

这里的追悼会是为了解救死者灵魂所举行的祈祷会，是遗留在这个世界的生者，赠送给旅行至对岸[1]的人所举行的祈祷会。从死亡的日子开始，第三天、第七天及三十天后举行，周年忌(Anniversarium annuale）为特别重要的祈祷日。据说追悼会是8世纪形成的习惯，在亡者弥撒中，祭司特别提及亡者之名来追忆亡



建筑师兄弟团中的一人

[1] 阴界。

者。教会为亡者举行的追悼会，会登记在亡者名簿（nekrologium）或称为过去追忆簿（liber memoriarum）上，与教会的日历并用。

不用说，追悼会对教会而言是很重要的经济来源，举行追悼会是圣俸（Präbende）拥有者的义务。所谓的圣俸是一般人或是兄弟团捐赠给教会的土地、建筑物或其他财产，以便为自己或是有缘者举行追悼会，并且是一种保证祭坛祭司的费用由奉献收入支付的制度。中世纪都市的教会，大多拥有很多这样的圣俸，一直到今天，除了主祭坛之外，教堂内有其他多数的小祭坛就是由此而来，在这些小祭坛之前点的数十根蜡烛灯，就是用来追忆从前举行过的追悼会。

关于追悼会很有趣的一点在于，为了追悼会而奉献的金钱，因为某种原因（经济的变动）而取消时，在过去追忆簿上的死者名字也会被划掉。在汉堡市存留的过去追忆簿中，每一页都看得到以横线划掉的死者名字。一旦名字被划掉，便不再为他们举行追悼会。这里贯彻了都市教会的合理性，并且在制度上，也确立它是一个介于拥有肉体的人类和阴界灵魂救赎之间的单位。关于兄弟团的种种问题，还有后来兄弟团变质的历史经纬，应该也来自这个根源。本稿为了接近这个问题而做了一个准备，将以汉堡市为主，讨论专为贫穷旅人而成立的兄弟团的相关问题。

二

汉堡市至少有两个专为贫穷的旅行者而成立的兄弟团。一个在圣灵医院（Heilig.-Geist Hospital），另外一个在圣格达小教堂（St. Gertrad's chapel）。

圣灵医院原为修道院，在1179年由基杜创设，刚开始在蒙彼里耶（Montpellier），1197年基杜在培斯鲁斯山（Pessulu）附近再创设圣

灵医院，并身兼管理者（Procurator et Fundator Hospitalis sancti Spiritus juxta Montem Pessulum）。1198年4月23日得到教皇英诺森三世的同意保护，并于725年由盎格鲁撒克逊的以聂王在罗马的洒夏地区设立的圣马利亚教会（St. Maria in Sassia）合并，成立了洒夏地区的圣灵医院（Spedale di san Spirito in Sassia）。1208年以后在罗马的提贝里河畔（Tiberis）成立根据地，发展为以保护朝圣者为使命的修道院。

早在13世纪前半叶在阿尔卑斯以北，维也纳、哈尔伯斯达（Halberstadt）、乌尔姆、美因兹、纽伦堡等地开始有圣灵医院，而且很快地普及各地。

汉堡的圣灵医院是在1247年第一次被提及，在1264年由市参事会任命了独立的管理者。1403年曾经提过关于兄弟团。这个兄弟团在1434年得到两名大主教及十三名主教的赎罪特许书，1447年由市参事会授予独自的收入来源证书（Rentbuch）。这个兄弟团因收到捐赠而拥有大量财产，一共拥有五个祭坛。1528年的文献中是最后一次提到关于这个兄弟会的记录，据信，它是在宗教改革时宣告解散。但是在此之后，还是有救济贫民的圣灵医院存在，直在1854年还是由市参事会管辖。

以圣格达之名为贫穷旅行者设立的兄弟团是在1455年得到独自收入来源证书，但是早在1439年就已经存在。在这里设有老妇人专用的养老院。这个兄弟团据说延续至19世纪。

在汉堡市，还有为贫困学生成立的兄弟团（fraternitas pauperum scholarium）。这是在1385年创立，同年得到不来梅的大主教艾伯特的同意。此兄弟团的目的是帮助来自外国的贫穷主教、圣职者及学生，使他们在汉堡市死亡时得到正式埋葬。这个兄弟团一直维持到1843年。

依据摩勒（Möller）的研究，照顾贫穷旅人、埋葬死者的兄弟团，几乎存在于中世纪每个都市，整体来说是一个相当大的数字。这些兄弟团到底是如何成立的，它的本质又是如何呢?

照顾贫穷旅人的兄弟团和其他兄弟团不太相同，他们的主要目的是照顾外来的人。相对的，这些兄弟团不是因为职业或是其他原因结合而成，是完全自发由各种不同职业人们聚集组合而成。而且会员的身份也十分多样，甚至有国王及贵族、市民、农民加入同一个兄弟团的事。但是原则上，只有已婚的市民可以成为会员，而且也不一定是完全开放的组织。会员一般约为二十到三十人，也有很多更小的团体。除了入会时特别的宣誓，还有共同管理生活之外，其他什么义务也没有，只要缴很少的费用或是蜡烛等就可以入会。入会费之外还有年费，以博意兹堡（Boitzenburg）为例，每年缴四个芬尼[1]（Pfennig），其他当有埋葬、弥撒、朝圣等的照料费用，临时另外征收捐款。当有人违背会则时，所征课的罚款也是兄弟团的收入来源。

但是由于兄弟团是属于独立法人，这些专门照顾贫穷旅人的兄弟团，拥有财产及管理人、会则及印章。在汉堡市的圣灵兄弟团，在十二位管理者中选出两位大老（Oberalte）及两位老者（Alterleute）。通常大老为终身职，老者则每两年轮替一次。日常的工作由老者来完成，大老则身负监视的责任。兄弟团的财产完全来自捐赠，包括谷物或是贩卖谷物所得的收入，或是土地、牧地、建筑物、摊贩、农民的税收等。

据郭普曼（Kopfmann）编辑的市财政账簿（Kämmereirechnungen）可知，在1350年、1357年、1358年、1360年，市政府各为这个圣灵兄弟团支出了补助金。

圣格达兄弟团在1500年的收入为一百二十三马克一先令，支出为一百一十八马克九先令二芬尼。收入来自棺木的贩卖、衣服贩卖等。

支出大多数为祭坛的祭司费。以拥有五位祭坛祭司的圣灵医院

[1] 现在相当于1/100马克。

兄弟团为例，其费用相当高。其他为一年数次全体会员聚餐的费用。这种餐会举办一整天，消费大量的啤酒及食物。在中世纪时，不论是哪种团体，都一定会举行这样的餐会，为了照顾贫穷旅人而加入兄弟团的人们，目的除了解救自己的灵魂，当然也是为了享受这些餐会。不用说，这些餐会，是不招待贫穷的旅行者的。在餐会上常常大声喧哗吵闹，因此，常常有禁止争吵及暴力的法令。

教皇乌鲁班四世（Urbanus Ⅳ）在1264年所订定的圣体节（Fronleichnamsprozession），于14世纪之后，在巴伐利亚州特别盛行，当地的兄弟团也都会参加游行。也曾留下对1471年慕尼黑举行的游行描写，许多照顾贫穷旅行者的兄弟团的全体会员都盛装参加。为贫穷旅人募捐的善款，很多都成了会员游行的治装费。

三

这些兄弟团所照顾的“贫穷旅人”，是些什么样的人呢？逃亡者（exules）、外地人（advenae）、被放逐者（exulantes）、朝圣者（peregrini）、贫民（pauperes）等，从当时称呼来看，Elendenbruderschaft是今日Elenden的意思，也就是说，并不是穷人，而是外地人（Fremde）的意思。摩勒说：“对德国人来说，留在故乡（Heimat）才是得到幸福的前提，在外地（fremd）就是不幸的事情。”古日耳曼时代所说的外地人，常常是指被放逐的人，也就是那些丧失和平安定权利者，其背后也蕴含着这样一层想法。最后还有流浪的神职者或是学生的身影也在街头出现。随着英国人、法国人、西班牙人等走访各都市做生意，对外地人的观念也开始有了改变。

12、13世纪以来，因为商业交易活泼化，人们的来往也变得频繁，这个社会前提条件形成为贫穷旅行者创设兄弟团的开端。尤其当街头充斥着朝圣人群，更成为兄弟团成立的导火线。首先，兄弟

团在都市的诞生，也是因着这样的理由。所以，兄弟团的第一要务，就是照顾贫穷旅人，富有的旅人不包括在内。不用特别说，对贫穷者施舍是首善的行为，因为这是一定能获得救赎到天堂的方法。因为对中世纪一般人而言，得到天国的救赎代表自己的肉体获得了重生，有着生活在今日的人难以想象的重大意义。第二，兄弟团不照顾在街头流浪的音乐演奏者及流浪汉、魔术师及乞丐，只照顾为奉献给神及教会而旅行的人，他们主要以朝圣者及神职者为对象。因为这个时期朝圣者人数激增，所以接受旅行者的兄弟团也在各地大量成立。像是专为帮助拿波里朝圣者而成立的三位一体兄弟团（S.Rrinita de' Pellegrini）等，他们的会员据说还为朝圣者洗脚。

在兄弟团中，有为贫穷旅人设置的住宿所。汉堡市的圣灵医院，首要工作是看护病人，其他还有在欧斯特河（Ulster）附近建立旅人专用的住宿设施。早在1316年就有一个名叫海因里希·布伦贝鲁希（Heinrich Blumenberch）的人，每个月定期捐赠这个住宿所两马克，由此看来，这个住宿所早在14世纪初就已经存在。这个医院也和克里克记述法兰克福及其他地方的圣灵院内容一般，没有孩子的老人们，在缴一定的金额后，可以终身在此居住，取暖用的材薪、棉被、衣服、吃饭都受到保障。根据克里克的叙述，在布福萨市（Bruchsal）贫穷旅人的居所（Elendenherberge），对旅行者有很严格的规则。开门的时间，冬天是在天黑前一个小时，夏天则是天黑前两个小



亚当、夏娃和死神（1503年）

时。进入室内后不能有吵架、咒骂或是诽谤他人等行为；也禁止任何形式的赌博，晚饭前则有祈祷的义务。男女分房，睡觉前一律在房外加锁，以防止男女之间发生关系。就寝时，除了内衣外的衣服及所有物品，一律放在房间外面。睡眠时间为八个小时，在出发前，必须确认没带走医院的任何东西。用餐的内容，依年龄、地位及性别而有差异，就连喝的啤酒品质也有所不同。



送葬队伍（汉斯·布鲁克麦尔作）

但是，专为贫穷旅人成立的兄弟团，多半没有这样的住宿所或医院。那么这样的贫穷旅人兄弟团到底提供什么样的援助呢？

为贫穷旅人成立的兄弟团，本来设立的目的，是为了在旅行到此城市的人偶然死亡时，帮助将尸体埋葬，为死者祈祷，使其灵魂获得解救。如前所述，中世纪时复活思想为即物性的，为了死后世界的救赎，通过基督教仪式埋葬，对于复活是很重要的事。这就是摩勒所说“比保护肉体不受饥饿或疾病、炎热或寒冷之苦还要重要的事”。工会组织的兄弟团会员，也以参加会员的葬礼为最重要的义务之一。大部分的会费都拿来作为祭坛和祭司的费用，星期天、假日时祭坛前点燃的蜡烛也源源不断。同样的习惯，不但实行在帮助贫穷旅人的兄弟团的会员中，也在贫穷旅人之间广泛流传，这点是

和其他的兄弟团不同的地方。

汉堡市的圣格达兄弟团，于1500年一共埋葬了三十位贫穷旅人。“葬礼所需的棺木，是会员命令其仆人以桦木制作。埋葬之前的工作，例如为尸体穿衣、发出葬礼通知等，由免费住在小教堂的女性完成。被埋葬的旅行者所拥有的物品全归兄弟团所有。”这个兄弟团及圣灵兄弟团拥有棺木的特别制造权，全市有效，这为他们带来相当大的收入，他们也因此和木匠工会常起争执。

贫穷旅人的遗体多半埋葬在一般坟墓的外围，后来则和自杀者埋葬在相同地点。据摩勒表示，中世纪时期贫穷旅人埋葬在特定的场所，是因为受到特别的歧视。

为贫穷旅人成立的兄弟团，也为这些自己埋葬的旅人举行解救灵魂的祈祷或弥撒。为解救死者灵魂的祷告，是这些兄弟团最大的使命。另外也有名为“贫穷旅行者灵魂的兄弟团”（fraternitas exulum animarum），他们不为死者埋葬，只为解救死者灵魂而为死者祈祷。

为死者的灵魂祈祷，蜡烛是不可或缺的。“祈祷时蜡烛的使用，在古代不只是实际上的需要，也带有象征性的意义。由内在向外照明，在苦难时借由信仰、仪式、教会而获得帮助，都是通过光亮来表示。就和一般礼拜中相同，中世纪时会使用蜡烛来使兄弟团的祭典更加高昂。所以兄弟团的会长常常被称为蜡烛会长（Kerzenmeister），入会金、年会金和罚款等也有以蜡烛来征收的。

对于在异国孤独面对死亡的旅行者而言，没有比烛光更让他们感受到获救的东西了，有些地方甚至让蜡烛昼夜不断地永久燃烧。在葬礼或是为死者举行弥撒时，连蜡烛的数目都有严格的规定。

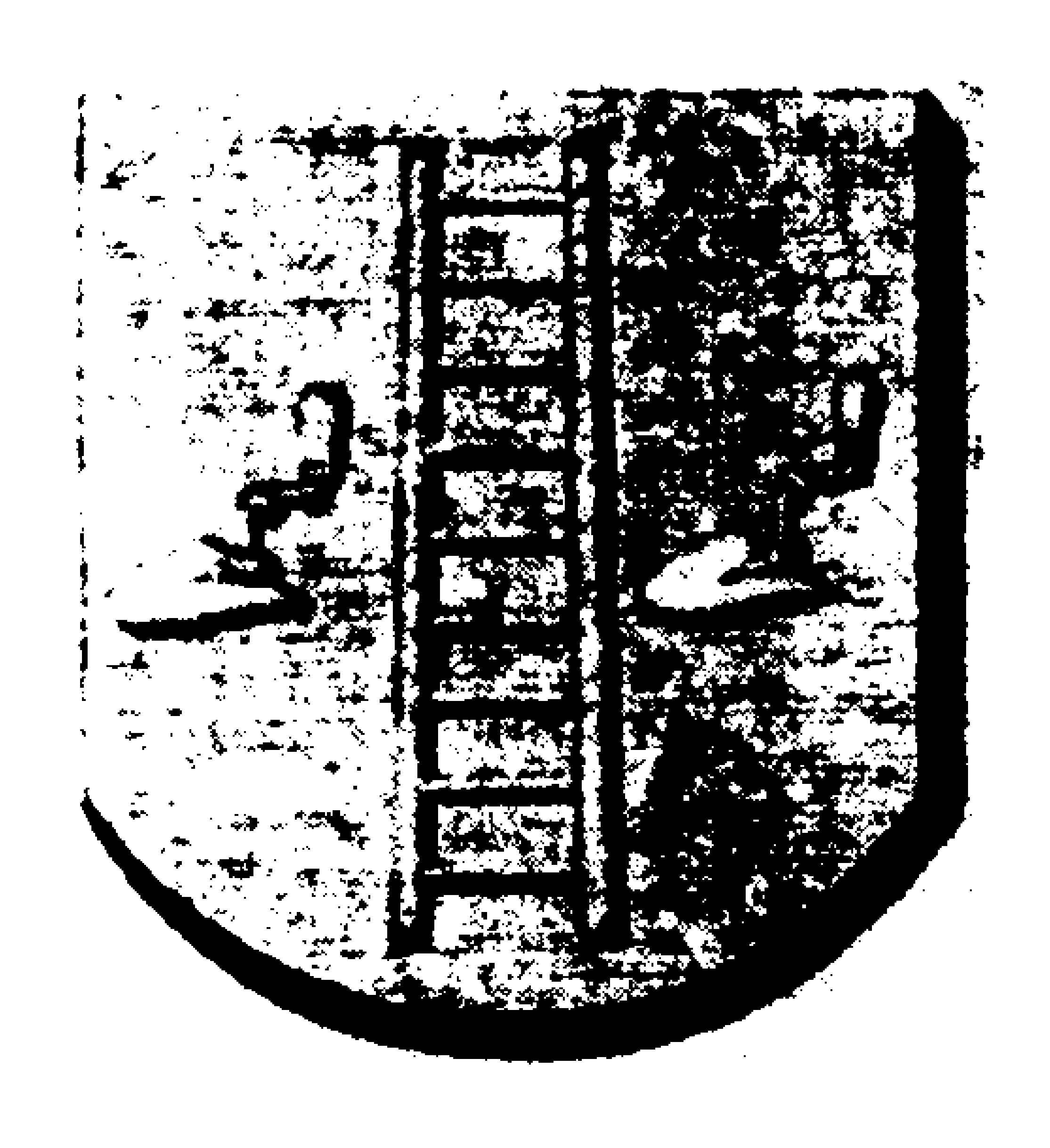
四

埋葬伙伴尸体的习惯，应可追溯到人类历史的最古层次。将凑

巧经过自己村落的外地人的尸体埋葬，可以想象，应是相当古老的习俗。但是，为外地人埋葬的意义，则是依时代或地方而有所不同吧。当我们了解其中相异之处，便可掌握住各时代及各地人与人关系变化最深奥的部分。可惜这方面的研究还不够深入。最后，仅将关于专为贫穷旅人成立之兄弟团的思想，简单地在此介绍，来作为此稿的结束。

《圣经》"以西结书"中提到："他们必分派人时常巡査遍地，与过路的人一同葬埋那剩在地面上的尸首，好洁净全地。"(39：14）在古代以色列，埋葬死者是为了洁净土地。《次经》(*Apocripha*）❶的"多必传"(Tobit）中，叙述老多必沦为亚述帝国囚犯时，把被杀害并丢弃于市场中的以色列人埋葬的故事。在希腊及罗马也有埋葬被丢弃尸体的伦理义务，但是，为异乡人埋葬的兄弟团组织好像并不存在。

前面也曾经提过，在中世纪时期，将复活思想解释得相当单纯，为了让民众能从字面上的意义去理解，正式的埋葬尸体可以说是在死后世界得到救赎不可或缺的前提。同时也将尸体的埋葬与《马太福音》(25：35）中的六大善行"赤身露体时给衣穿，渴了给喝的，饿时给吃的，在监里时来探访，作客旅时留住，生病时看顾"并列为第七项的善行。


巴黎修屋顶工人组织的旗帜

12、13世纪，商业及交通活跃化及都市的成立，朝圣者大量移动，再加之以14世纪传染病的流行，在这样的背景下，尸体埋葬也成为垣墙相连、比邻而居的都市空间中的卫生要务。在这些

❶ 这是指不存在于希伯来文圣经中的经典，它是将旧约圣经最后一个先知去世、到基督降临前的四百年间，诸多著作总结起来的作品。共有十四卷。

社会共识的督促下，再加上为了死后世界自我灵魂的救赎、肉体复活等善行的动机，组成了兄弟团。而在结成团体所带来的现世利益（和伙伴一同饮酒共食的快乐）魅力吸引下，14世纪以后各个都市诞生了许多专为贫穷旅人成立的兄弟团。

当时，人们埋葬死在路边的旅人时，存有死者灵魂在冥界会得到解救的想法。但是，与此同时，人们的意识中也认为这种善行对自我灵魂的解救具有决定性的意义，进而若能由多数人将善行与祈祷同时进行，所带来的效果将更高。因此，对于必须孤独生存的中世纪人而言，这种兄弟团的组织也是一种现世的愉快吧。

像这样，将个人的冥界救赎与现世利益，借由法人组织来将之统一，并且合理营运，乃是西欧中世纪人际关系中的特性。在圣禄（Präbende）被取消之后，那些为死者所做的祈祷也取消，在过去追忆簿中将死者的姓名划掉的习惯，也正是从这样的合理性中产生的。至于此合理性本身从何而来，则是本篇无法表述的一大课题。

中世纪欧洲的啤酒酿造

有句俗话说“共吃一锅饭”。这句话表示，想要和他人认识，建立交情，最好的方法就是一起吃喝。但是要了解欧洲人的生活，也是要和他们一起坐在餐桌才行。但是光是一起吃喝是不够的，我们还必须具备有关欧洲人生活史中饮食担任的角色和意义的知识。不论是东洋或是西洋，饮食都是人类生活的基本，餐桌上更是交织着种种习惯及传统、欢喜和悲伤。

对欧洲人而言，自古以来，面包及啤酒就相当于日本人的米和酒。公元前四千年左右，在美索不达米亚就已经有啤酒的酿造，《汉穆拉比法典》（*Hammurabi Code*）中也有关于啤酒的记载。塔西佗在《日耳曼尼亚志》（*Germania*）（九八）中描述“日耳曼人的饮料为大麦或是小麦所酿制，是一种类似像葡萄酒的液体”，传达了古代日耳曼人喝啤酒的事实。

凯尔特民族早在很久以前，就有使用大麦及小麦酿造啤酒的技术。在德国最古老的啤酒记录为《阿聂曼法》（*Alemannen*，712–725）中决定向神殿供奉啤酒。在中世纪时，啤酒和葡萄酒互相竞争，德

国的西部及南部都成为葡萄酒的土地，而威悉河（Weser）以东地区，直到今日都是以啤酒为主要的饮料。

在中世纪，啤酒不仅是一种饮料而已，人们也用它来烹煮食物，用啤酒煮汤或是稀饭。穷人也喝淡啤酒，在祭典时则喝上等啤酒。由此看来，中世纪时，啤酒是日常生活食材，同时也是一种嗜好品，啤酒的酿造尤其是都市居民的重要工作。



啤酒酿造作业

brauen（啤酒酿造）这个词原本是印度・日耳曼语中的bh(e)-reu，bh（e）ru，有发酵、膨胀、烧烤等意义。中世纪时，酿造啤酒同时也有烤面包的意义。中世纪的市民只要有自己的房子，就会自己烤面包、屠宰家畜，在自己的家中酿造啤酒。甚至到了16世纪，外出买啤酒，就算只是少量，也被视为是很悲惨的事。但是啤酒酿造需要广大的空间及大锅灶，没有足够财力是做不到的。因此能不能自己酿造啤酒，在居民之间就产生了很大的差别。

首先简单看看中世纪的酿造工程。第一点，通常在冬季制造麦芽。大麦放进桶中多次换水，浸泡数日直到变软，铺在地上让其发

芽。然后加热，使发芽过程在适当时间内完成，这个结果的好坏将决定啤酒的品质。加热的工程在15世纪时，是在柳枝编成的网上进行，以薪柴或干草为燃料。18世纪时，则使用木网，火灾的危险性很高。干燥之后的麦芽，再以水车碾磨，做好酿造前的准备。麦芽再度放入桶中，将它软化后过滤。之后多次以热水灌注做成麦芽汁，以一种“伦格荷尔札”的长棒搅拌。发酵完成的麦芽流走之后，在大釜中加入啤酒花混合煮熟，得到的汁液放置于桶内冷却。麦芽制造需要约八日到十日，酿造约需要一整天。

酿造啤酒的大锅是最重要也最昂贵的工具，只要家里有此种大锅，任何人都知道此家是自己酿造啤酒的。大锅通常被视为不动产，在市府账簿中也登记在不动产项目下，富有的市民在广大的空地，设置大锅，可充分酿造自己家中需要的啤酒，并将剩余的部分拿出去卖。家里没有大锅的市民，也会向邻居借用工作空间及大锅，在仆人的帮忙下酿造自家啤酒。于是开始有人以借贷这种工具及劳力为生。在内陆地区，都市会设置大锅，专门租借给市民使用。

但是汉堡市及吕贝克市等港湾都市，由于腹地及外国的啤酒市场扩大之后，他们也开始超越自家的需要，为出口啤酒而酿造。不只以啤酒瓶、罐方式，也开始以啤酒桶为单位贩卖。但是和其他的手工业不同，啤酒酿造在整个中世纪时期，并未失去家庭生产的特性，在生产上也没有分成自家用生产及为提供市场所需的生产，他们采取中间的形式。

即使是若干时日之后，专门的啤酒酿造所成立，市民还是继续酿造自家用啤酒。在这点上，啤酒酿造在中世纪都市手工业中占了相当特别的位置，它也因为和市民生活有着密切关系而值得注意。中世纪修道院中的啤酒酿造，前面已做过许多说明，在此就以都市市民的生活及啤酒酿造的关系作为观察重点。

*

在进入近代以后，汉堡市成为德国面对世界的大门，担任了重要的角色。首先汉堡就被人称作是“汉萨❶的酿造所”，将啤酒酿造作为经济的重心。当时流传的说法是“吕贝克的商店，吕内堡的盐，科隆的葡萄酒，汉堡的酿造所”。在汉堡市的中世纪史中，啤酒酿造和近代后的贸易，是带来繁荣的两大因素。而且13世纪以后，啤酒酿造成为都市的工业，像这类明显的都市及农村分工合作，是其他行业不曾见到的。各都市在夸耀自己的能力时，都以啤酒的品质为傲。农村啤酒的口味不好，都市啤酒味道好，成了公认的事实。自古以来在农村也有酒店，也酿造啤酒，他们虽然都拥有啤酒酿造及贩卖的许可状，但不久后仍只剩下都市的贩卖所。农村的酒店从都市买进啤酒时很少用现金支付，大多以谷物付账。中世纪时期，常常有农作物歉收的情形，这时候就会和都市的啤酒酿造商约定，以后不向其他的商人进货，于是村落的酒店渐渐变为被支配的地位。

汉堡市的啤酒贩卖市场不光是做附近邻村的生意，还扩大到荷兰及斯堪的纳维亚地区。从13世纪开始到19世纪，德国低地地方向欧洲西北各国输出谷物。特别是汉堡的啤酒随着谷物一同输出，成为汉堡市的重要产业。



用白桦木制成的酒杯（带有白桦的枝）喝酒的男人们（1560年）

❶ 汉萨同盟（hanse）是13世纪中德国北部城市形成的商业、政治联盟。14世纪最鼎盛时期，加盟城市多达一百六十个，垄断波罗的海地区贸易，并在各地沿海地区设置商站，直至17世纪中叶才解体。

汉堡市的啤酒能够在近邻及荷兰等地成为高级饮料的理由，除了这城市在汉萨联盟中巧妙的商业政策外，还有精良的啤酒酿造技术。汉堡的啤酒受到喜爱的理由，最重要的是啤酒花的使用。早在9世纪时，啤酒花就已在德国及法国用于啤酒的酿造，但在西北欧并不普遍。当时的啤酒是用有机香杨梅纯露（Myrica gale）、野生迷迭香（Rosmarinus officinalis）及西洋蓍草（Achillea spp.）混合成称之为groot的药草，再加上风味。这些草的混合配方是秘密，都市中诸侯才有特权知道。当时在他们管辖所及的地区，都规定使用这种药草酿造啤酒。

汉堡啤酒对抗这些药草特权，扩张销售的通路。13世纪时，汉堡的啤酒贸易还很有限，到了14世纪，已经成为北海沿岸最受欢迎的啤酒。13世纪初，汉堡也开始酿造一种储藏后味道更好的淡啤酒，自此更是提高了汉堡啤酒酿造的名声。

随着获得农村及海外诸都市的广大市场，汉堡啤酒酿造的制度也就不能不作大幅度的改变。如先前已经提过，市民拥有啤酒酿造的权利，拥有设备的市民，任何人都可以贩卖、酿造以输出为目的的啤酒。1369年的汉堡啤酒，总产量为十七万桶，七年后的记录中，酿造的人数为四百五十七人，到了15世纪，增加至五百人以上，其规模已可称得上是汉堡的经济中心。这些酿造啤酒的人，在另一方面，也是将自己酿造的啤酒运至阿姆斯特丹等地贩卖的商人或者是手工匠，并非专门酿造啤酒为生而已。这点也是啤酒酿造业在汉堡市的手工业中的特殊之处。

15世纪前，欧洲社会都还没分化出啤酒酿造这种职业。“是否为酿造人，以收入决定”（W.宾恩）。其他的手工业，一年到头都必须不断地工作，而啤酒酿造却主要集中于冬季，为季节性的工作，这也是啤酒酿造迟迟未能成为手工业的原因之一。这一点就和因为商业因素一年出海数次到外地的贸易商人相似，这两项工作因此很自然地就结合为一。

14世纪末，已经分成将大量啤酒输出海外的酿造业者，及在国内少量贩卖业者，1381年起，所有的酿造都需要获得市参事会的许可，酿造成为一种特权。而且，全部业者要在市参事会堂的钟声敲响时，同时开始酿造。每次酿造的数量也有所规定。1380年至1460年，每家可酿造二十五至三十五桶，其中二十至三十桶规定为贩卖用。就这样，在啤酒酿造上，连原料的分配等也需依照规定，极力不使特定的市民获得过大利益。

由于这一行和其他的手工业不同，因为全市市民都可算是酿造人，通过啤酒酿造的规定，保护了市民的平等。中世都市市民的自治及平等的原则，正好在啤酒酿造规则中如实地反映出来。在这层意义上，也使全体市民都服从啤酒酿造这个手工业的规则。通过市参事会的啤酒检查，也能达到技术及产品的等质化。

在检查中未达合格的啤酒，则在市内供人饮用。除此之外，市参事会也规定民众有酿造Konventbier等轻淡啤酒的义务，用来让那些贫穷而不能自己酿造啤酒的市民有啤酒可喝。这些劣等的啤酒以普芬尼啤酒（pfennig bier）或是布拉萨啤酒（Bracteatebier）等小额钱币的名称取名，严禁和上等品质的啤酒相混合。

由此还可以知道，没有能力拥有酿酒用锅的贫穷居民，并不受惠于“平等原则”。在救贫院中，有年金的人可以饮用上等啤酒，贫民只能喝淡啤酒。啤酒品质的不同，也表示了食物的不同。啤酒的苦味，正好微妙地反映了生活的辛苦。从前没有工具的人，习惯向邻居借用工具及劳力，酿造自家啤酒，但是这个习惯在15世纪遭到禁止。因为当有人向他人借工具，酿造出销售市场的啤酒时，特定市民的利益将会改变。所以，才会规定各市民只能在自家中酿造，以达到酿造人之间的平等，同时限制酿造人的数目。于是就如前所述，成立了酿造权。

酿造权是一种附属于房子的权利，购买、继承或租借到有酿造权的房子的人即为酿造人，但是此人必须为市民。因此酿造权的有

无，就拉大了贫富差距。1462年首次有了手工匠不得酿造的呼声。到了16世纪，北德的许多都市，酿造业分化、形成为一种职业。酿造业者的确立明显比其他手工业晚，此时也开始成立工会或兄弟团，渐渐成为富有的市民团体。16世纪后，汉堡的房屋可以区别为有酿造权的房屋及普通住宅、茅屋，甚至由外观就有相当明显的区别。

约于此时起，开始产生了实际参与酿造的酿造职工匠身份。酿造职工和一般的手工匠比起来，社会地位较低，靠固定薪水过日子，未来成为师傅的可能性很低，也没有游历他地的义务，成为都市无产阶级的核心。这些酿造职工组织举办的祭典（Hege）为汉堡近代史增添光彩的一页。

*

16世纪，在产生啤酒酿造者工会、酿造职工，以及将酿造视为一种职业之前，市民就像每天烤面包一样，原则上也在家中自己酿造啤酒。因为啤酒为日常生活的饮料，也因此啤酒反映出平民日常生活中的欢喜及悲伤、梦想及希望。因为酿造是家庭一年中的大事，所以自然界发生的事，也常以酿造作为比喻来说明。天空中涌起一朵朵云时，人们认为和酿造的锅相似，下的雨是雷神索尔（Thor）酿造的啤酒，抑或有巨人在白云的锅中酿造啤酒的说法。

关于香草啤酒是一种秘方，人们相信啤酒的酿造和很多不同的灵魂有密切的关系。女巫集会时，传说也喝啤酒，石勒苏益格-荷尔斯泰（Schleswig-Holstein）的人们在约翰尼节之夜时，喝加温的啤酒并喊着，“老女巫来吧，往火里去。”

在拉丁语中称啤酒为凯蕾薇西亚（cerevisia）。ceres为谷物的神，vis为力气的意思，也就是说啤酒为谷物所有精力的浓缩之意。啤酒是重要的营养源，同时也是药材，传说新年喝啤酒可以返老还童，

在忏悔节喝大量的啤酒，可以长生。另外，也传说啤酒杯中的残留的啤酒会聚集女巫，喝啤酒前没有吹开泡沫的话，会有女巫作祟等。

签约、订婚或是审判之后，一定要喝啤酒，因为啤酒具有不可思议的力量。在阿德马克（Altmark），有新娘的父亲以啤酒干杯，新娘将剩下的啤酒浇在父亲头上的习俗。啤酒也是生者和死者间的联系。人们将啤酒倒在坟墓上，一边对死者说："喝吧，喝吧，就和你活着的时候一样。"直到17世纪，维京人在葬礼时，仍以啤酒浇至死者的头、胸部、脚，出席葬礼前夜祭的人，喝得越多就表示对死者的供养越多。

啤酒另外还有帮助结果的力量。瑞典的农民会在种子发芽时，将磨得很粗的谷物及啤酒赶在太阳出来前，静静地放在田中供养。收获时，他们称啤酒是收获节的啤酒。在图林根村落里，年轻人在祭典中酿造啤酒，少女们将这些啤酒装到啤酒桶内搬运。这些滋润我们喉咙的啤酒，藏着许多欧洲庶民生活的秘密。



16世纪的啤酒品牌

和舒伯特相遇

学生们常常问我："您为什么会走研究中世纪史这条路？"当我说"这事说来话长"也躲不掉的时候，就只好努力回想我的学生时代，想想究竟是什么成为学习的开端。我的老师是德国中世纪史专家，这点自然有所关联，但是当我选他这门课时，就已经把他的背景列人考量了，所以并不是决定性的理由。严格说起来，我对德国文学及哲学的兴趣，才是更大的原因。但是，高中时代读的是黑塞或是里尔克，根本没读过什么像样的哲学作品。直到进了大学之后，河出书房刚刚出版了"世界大思想全集"，我马上读了其中德国哲学的部分，但是对于德国的兴趣，应该是从高中时代就开始了。虽然不曾认真地读过什么，但是想来我对德国文学或哲学的兴趣，萌芽的背景是其来有自的。

进了大学以后，我习惯在吉祥寺的小咖啡店中，长时间伴着一杯咖啡，不厌其烦地听贝多芬或是莫扎特的曲子。然而第一次听到德国的音乐，却是在高中二年级，杰哈德·胡许（Gerhard Husch）来日本访问时演唱的《冬之旅》（*Winterreise*）。后来才知道，和费

舍·迪斯考（Fischer-Dieskau）或汉斯·霍特（Hans Hotter）比起来，胡许的音乐较显粗糙，但是胡许的《冬之旅》对我来说，不但让我想起令人怀念的光景，同时也打开了我的新世界。

中学一二年级的时候，我因为某种理由在修道院住过一段时间。现在回想起来，在那里最先认识的，就是从修道院的房间，到修道士的衣服，都带着某种淡淡的香气，另外就是接触到包含合唱在内的音乐世界。当时的我并没有什么感觉，但是二十多年以后，当我一个人坐在弗莱堡的大教堂中，闻到不知道从哪里传来的香气，立刻发现那是我中学时代熟悉的香味。后来读到德国一位历史学家写的文章，提到天主教的家仆及基督正教的家仆，身上有不同的味道时，想起的也是这个味道。

说到声音，高中二年级听到胡许的《冬之旅》，首先浮现在脑海中的就是我们在修道院中的生活，这是什么缘故呢？虽然说是修道院，但是他们对中学生，从不表现严格的一面。对我而言，院长及神父都是很亲切的叔叔伯伯，当他们有时间的时候，不是唱圣诗而是唱家乡民谣给我们听。后来买了德国民谣的唱片时，听到那些从神父那里学来的民谣，还真是怀念。神父中也有德国人，也有东欧人，他们唱给我们听的民谣，与舒伯特的歌曲有着共通的背景，这点颇让人深



弹琴的妇人（铜版画）

思。所以当我听到胡许唱舒伯特的歌曲时，首先想到的就是中学时听到的民谣，脑中即浮现出当时修道院的生活。

第二次和舒伯特相遇是中世纪史研究，和研究关于哈梅伦（Hameln）吹笛男的时候。随着对吹笛男人从事游历乐师的印象鲜明起来，令我不由想起高二以后一直萦绕耳边的一曲曲《冬之旅》的旋律。特别是每次读到流浪学生加入贱民身份的街头艺人，一起到处走唱的记录，就会浮现最终曲《街头艺人》的旋律。

就好像《美丽的磨坊女》中描述的磨粉工人，并不是工匠实际的面貌，《冬之旅》也没有历史研究者值得观察或聆赏的地方。但是，不可否认的，舒伯特的歌曲中所唱出的淙淙水声、窸窣树叶，还有小鸟及狗的叫声等，都是带领人们进入舒伯特世界的绝佳引导。无论哪一首作品都潜藏着流浪的心灵，并且唱出对遥远国度的憧憬。这两个主题，在我感觉，是真正发自内心，丝毫不做作的心声。或许舒伯特家族是来自西里西亚的移民，成为了他创作的背景，但毋宁说是他的生活方式孕育出这两个主景。

舒伯特过世时，他的遗物清单中，除了数套的衣服、手帕、被单、被套等之外，只记录了一张床垫、一个抱枕、一条毛毯及若干乐谱。这种生活方式，不论是基于什么样的因素，它都孕育出一颗流浪的心。他虽然居住在维也纳，却没有固定的居所，拒绝被物品牵绊，只愿在歌唱及音乐的羁绊中生活。

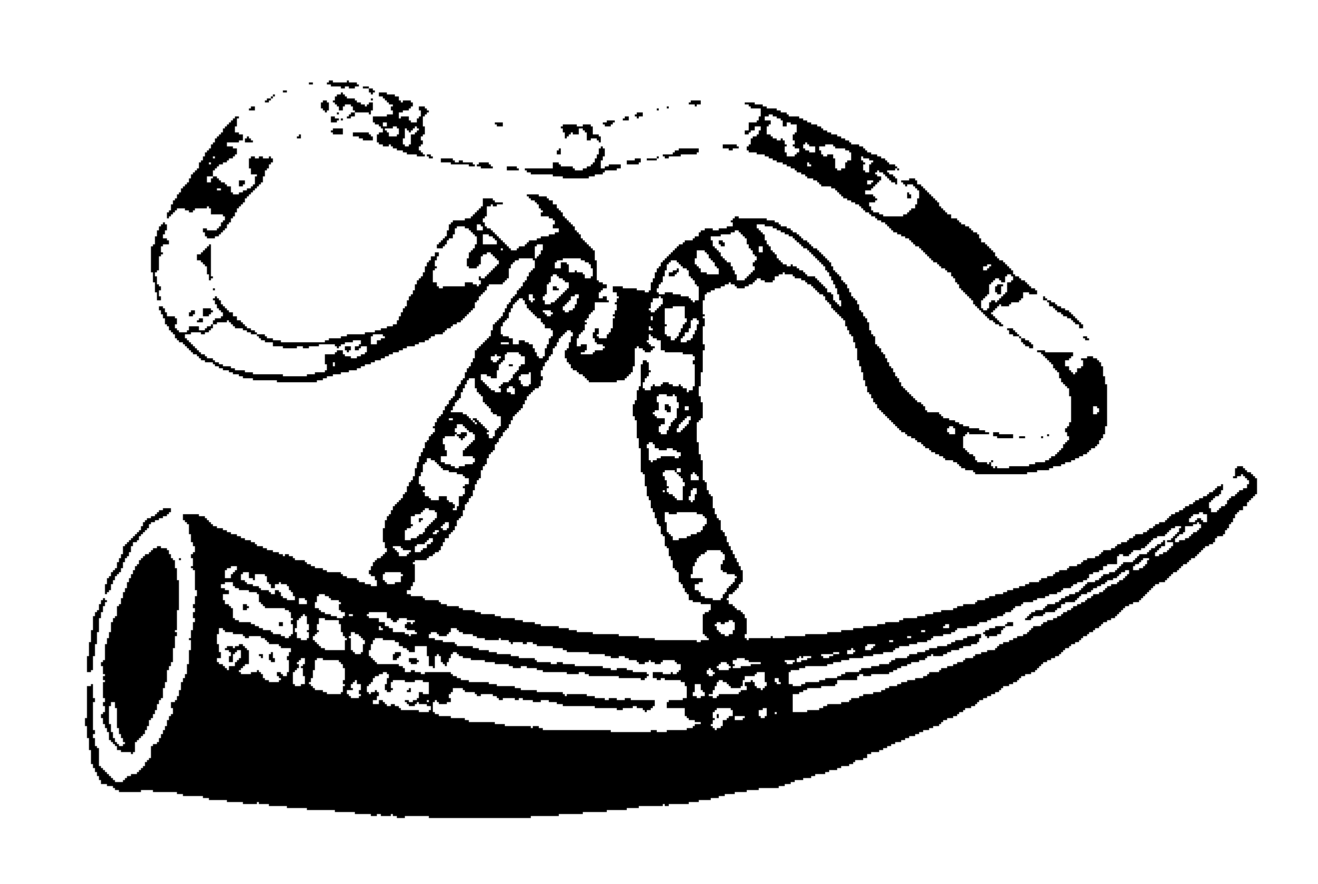
听着自动管弦乐琴演奏

最近收到一张唱片，是一位刚从德国回来的人带来的纪念品。唱片的标题是“音乐放不完”（*all time music*），由莱茵河畔的吕德斯海姆（Rüdesheim）的自动乐器博物馆发行，收录了由手动风琴、自动风琴等多种自动乐器所演奏的作品。最老的是1790年前后，西班牙人费迪南多·皮尔（Ferdinand Peer）作曲的长笛曲，还有同一时期八音琴（serinette）的《编一个新娘花冠给你》，然后是1830年代的黑森林舞曲等，从第一次听到的瞬间，就立刻爱上了它。

初期的作品连手持握柄转动的轧答响声也一并录了下来，有时音乐还会走调，但是再怎么说它还是充满怀念而有趣的。这风琴搞不好是法国革命余波尚未完全退去时，莱茵河畔城市一隅的老人所弹奏的，其音色在当时城市中的声音世界里应该担任了重要的角色，传达出一种从文献资料中无法探知的当时城市气氛。听到1850年代尼可·弗雷（Nicole Freres）音乐盒的自动钢琴曲时，心中浮现出1848年革命后城里的光景，听到1880年人称“柏林空气”的自动管弦乐琴（Orchestrion）音乐时，仿佛也将世纪末柏林人的气息传送到现代来。

从小型的手转风琴，到由20世纪的Popper、Ludwig Hubefeld（莱比锡）、Philipps（法兰克福）等工厂制造的钢琴、手风琴等乐器合并而成的自动管弦乐琴，其发展历史本身就非常有意思。也许有人认为，现在的音乐播放机（Jukebox）或是立体演奏，都是这些乐器的延伸。但是，立体声的演奏再怎么精妙，和管风琴的演奏比较起来，还是有着关键性的差异。

欧洲自动乐器的历史很悠久，早在13世纪，城镇的塔楼或是教会钟塔的钟就能自动敲响，成为城镇居民的骄傲。开始时是男性担任敲钟的工作，后来便制造出和机械时钟组合的自鸣钟。1350年前后，为斯特拉斯堡大教堂制作的时钟，还兼具自动日历及天文观察仪，可以显示太阳、月亮及恒星的移动。正午时分，东方三博士出现在圣母玛利亚像前，低着头前进。当博士前进结束时，时钟的前方会出现一只大公鸡张大嘴报时，翅膀也啪啪作响地舞动起来。这种自鸣钟逐渐和很多乐器组合，发展出只要时间到了，就会有机器娃娃走出来演奏的形式。在黑森林的时钟博物馆展示了很多这类的演奏时钟，现在还是可以听到演奏。


象牙制的角笛（14世纪）

不论是手转管风琴或是自动管弦乐琴，其最大特征即是不经人手就可直接演奏多首旋律。从它产生的缘由来思考，这类机器的出现，应和宗教背景有关系。就和玩具的原型和敬神有很深的关联一般，机器娃娃或是乐器，是一种不靠人手做出动作或声响，具备告知时间等闹钟功能的东西。就这点而论，它和自动管弦乐琴的性质完全不同。教会钟塔上的窗子自动打开，机器娃娃开始自动前进，同时可以听到演奏数个不同旋律的钟声，人们听到这个声响或许会认为好像是天籁一样。因此，即使音乐的宗教色彩

在世俗音乐前逐渐褪色之后，人们对自动乐器的喜好依然没有减低。在城市角落或是歌舞厅里，人们还是很喜爱这类的音乐。

在听自动管弦乐琴的演奏时，经常可以感受到日本人和欧洲人对音乐感性的不同。虽然吹奏乐和室内音乐在中世纪的欧洲也有合奏的机会，但是大规模的管弦乐则是在16、17世纪的近代才成立的。

中世纪都市本身，就是一个由手工匠工作时的歌声、乞丐的乞食声、教会的钟声、市门号角声、小贩叫卖声及其他各式各样的声响交错而成的交响乐世界。中世纪的森林，对人们来说是一个充满狼嚎与令人害怕的恶灵叫声的世界。暴风雨或是流行病来袭的时候，会大声敲钟，希望能防止灾难的发生。对欧洲中世纪的人们而言，地上是各种声音对抗及交错的世界，他们相信天上的世界是充满美妙的天籁。近代都市远离了森林的狼嚎和令人害怕的恶灵叫声，牧人笛声所象征的田园生活已经过去，都市中各阶层的人，在同一个市场中相遇的机会很少。人们在各自的阶层中，创造出配合该阶级的音乐世界，于是产生了所谓的高尚和低俗的声音、高级和低俗音乐的区别。在这种声音也变得阶级化的近代社会中，人们无意识中怀抱着对中世纪都市交响乐世界和天上之音的憧憬，而将这种憧憬重新再现的，不就是管弦乐和自动管弦乐琴吗？我一面反复地听着这张唱片，一面沉浸在自己的梦想中。



穿着小丑服跳舞的合唱团员……小丑节的一景（13世纪）

对于《心》杂志最后一期的出版，我无言以对。只能一边听着这自动管弦乐琴的唱片，想到支持《心》的各位读者的心情。

钟声连结的世界

十月的某天早晨，黄色的七叶树叶及栗子般大的果实掉满一地。那是我到欧洲的第一个星期日。当我踩在落叶上，走在人影罕见的小路上时，突然间大大小小数个钟同时响起，划破了寂静。同时，相隔不远的教堂也响起了钟声，我停住脚步，一瞬间钟响响彻了整个城镇。那时，我第一次实实在在地感受到自己身在欧洲。在此之前，对欧洲我也算是颇有见闻，但那些全都是在书中读过的，并不是全新的事物。但是，钟声的交响乐却打开了书中看不见的欧洲大门。从那时候到现在已经十年了，好像都还能感受到当时的教堂钟声在耳边回响，钟响会带来那么大的冲击力吗？这个疑问在离开钟声的世界后的今天，还是很想一窥究竟。

在中、近世的欧洲社会中，不论是在都市还是农村，还有在领主统治的地区，钟声对生活在各地的所有人，都代表着重大的关系及意义。可以听到钟声的范围，就是领主支配权所及的范围。不只是钟声，连同人的叫声等声音都被当作中、近世纪社会重要的联系工具。但是本篇将专注于观察与钟相关者和其他人的历史。


铸钟工匠

＊

我们所生活的环境，与其说是吵闹，不如说根本是一个噪音的世界。当我们想起中、近世纪的都市或是农村时，反而常常将其想成是美好的寂静世界。但是，从遗留下来的文献记录中可以知道，其实中、近世纪的都市是由各种不同声响及叫喊声组成的交响乐世界。早上六点打开城门时的鸣钟；市中的牧人从家家户户聚集家畜时的喊叫声及笛声；或是绵羊或山羊一起走向城门时，挂在脖子上的铃铛声；每三个小时响一次的教堂钟声；守塔人吹的笛声；各种工匠在从事单纯劳动时，一定会唱的工匠歌；麻风病患敲的鸣板；或是乞丐的歌声、街头艺人的笛或歌声；城市的喇叭手吹向蓝天的号角响声；市场中商人的叫卖声，直到晚上熄灯的钟声响完为止，中世纪的都市就存在于这些声响的交错中。在都市中生活的人，因为职业上或是宗教上的理由，加入某个兄弟团，这些人之间有共通的打招呼方式、动作，甚至有专属的歌曲。工会组织的集合餐会时，固定的大合唱也是少不了的。在各阶层及集团生存的人们，有该阶层及集团特定的声音，靠这些声音连结人群，其中尤以钟声具有特别的意义，也超越阶级将所有居民连结在一起。

据说钟的铸造历史始于亚洲，凯尔特人将它从中亚传至意大利、苏格兰、爱尔兰等地，另一条则由黑海，经过东欧，传至冰岛、挪

威等地，还有第三条线路是经过地中海南岸通向欧洲。不论是经由哪一条路，在6世纪，意大利第一次有了关于钟的记录。刚开始为一般世俗或是异教世界所使用的钟，渐渐在东方为修道院所使用，在俄罗斯也广泛流传开来，后来又经过凯尔特人传至苏格兰。7世纪初期，据说是教皇萨比尼安（Sabinianus）命令将钟敲响；而德语圈首次有关于教堂钟的出现，是在8世纪的文献中，比得（Saint Bede）的徒弟瓦马斯修道院院长谷特律库特赠送钟给美因兹主教陆路斯（Lullus）的记录。钟首先在教会，特别是修道院使用，接下来，在一般生活中也发挥极大的功能。关于教会的钟尚待其他的机会介绍，这里就介绍世俗日常生活中钟的功能。

萨得立（Paul Sartori）在1932年写了一本非凡的作品《德国钟之书》（*Das Buch von deutschen Glocken*），立伯特（Elsbeth Lippert）在1939年发表了《作为法定习惯的钟的声音》（*Glockenläuten als Rechtsbrauch*）的论文。在这两位的研究之下，钟的探讨大大向前跨出一步。在他们的论著中，主要分析中、近世纪社会中，钟在社会史上的角色。粗略可分别为（一）早晨的钟声，（二）晚间的钟声，（三）集合的钟声，（四）市集的钟声。早晨的钟声及晚间的钟声原本是教会祈祷时间的通知，渐渐演变成法定习惯，在世俗社会中流传开来。集合的钟声及市集的钟声和教会活动无关，原为一般生活社会中的法定习惯。

*

早晨的钟声，在修道院中是为告知晨祷及礼拜时间用的，之后演变为都市中开城门的通知。农村原则上不像都市有城门及城墙，除了少数的例子（例如1339年阿尔萨斯的明斯特农民，以钟声约定为工作开始及结束的指示）之外，并没有以钟声作为早晨开始工作之指示的记录。只有零散的夜间防火规定，指示傍晚钟响时熄灯，

早晨钟响时点火。至于打开都市城门时一定要鸣钟的最古文献，是1332年斯特拉斯堡“城门之钟”的记述。有时城门钟鸣两次，第一次钟声为打开第一道门，第二次是打开所有的门。打开城门也就是市内工商业开始营业的暗号，对工匠而言则为开工的意思。随着晨钟开始的是公共生活与法定行为。

*

傍晚的钟也不只响一次，而是两次以上。第一次为晚上六点的晚祷时间，第二次，夏天为九点，冬天为八点。第一次钟声通常表示工作结束，表示法定行为的有效时间已经结束之意。因为例如在审判的时候，法律必须在阳光下进行。

晚间第二次钟则是告示夜间开始，连续鸣钟的长度也有规定。这是为了避免事后有人说没有听到钟声。随着第二次钟声响起，城门也跟着关闭，以城墙围绕的都市，当然也就因此中断与外界的联络。吕贝克市的“关门钟”（Türsperrenglocke）一直敲到1864年才停止。随着第二声钟响，市民的夜间警戒义务也跟着展开。在第二声钟响后，村落及都市不只是中断和外界的交际，连白天的一切歌声及声音都必须静止下来，只留下寂静的夜间世界。也就是说，从这个时间起禁止工作、买卖等法定行为。还有租金或其他费用，也在第二次钟声结束前一定要缴清。关于工作时间结束，在萨尔（Saar）地区克拈（Koenen）的判告录（Weisthümer）里有件有趣的例子。某个星期六晚上，第二次钟声响完时，城市磨坊的磨粉工作也告结束。在此之后，便允许市外的贫农们将水引至他们的牧地或耕地。而第二声钟响（也称为就寝钟）之后，贝吕克不论是哪个家庭，一律需将灯火吹灭。

在14世纪开始至近代，留下很多酒店在晚间第二次钟响后关店

的记录。晚间第二次钟响后还提供饮料的店主将会受到处罚。因此这个钟声也被称为啤酒钟。工会会馆也需在敲钟时关闭。不只是酒店及工会会馆，维斯特法伦的明斯特警察法规定，即使是私人家宴的客人，也不能留至第二次钟声之后。钟声之后也禁止饮酒、跳舞及赌博，当然更别说在路上喧哗了。除了公务在身之外，任何人不准夜间外出行走。如果有一定理由在夜间出外行走，规定要自备灯火。这些规则最主要是为了防止破坏夜间安宁，当然，携带武器也是被禁止的。

*

钟，原本是修道院中告知祈祷的时间而产生的，但是除此之外，自13世纪初起，钟声在各种集会担任了召集人们集合的重要任务。钟响是法定行为不可或缺的一项手续。一般居民依据钟响来召集会议，不出席者就受到处罚。还有一些村落在选出都市公务员或是参议员时，也会鸣钟来召开选举集会。所以鸣钟不仅是召集信号，也同时具有法定性格，凡听到钟声者有义务出席集会。在判告录中可以看出，钟响与其是单纯的信号，更是法定行为有效性的保证。不只在审判集会前鸣钟，在宣读判告录的每一条规定时都会鸣钟。也就是说，一条法规开始生效时就必须鸣钟。在奥格斯堡的都市法中规定，发行新货币时，一定钟鸣震天。“在发行芬尼货币时，主教会守护敲响警钟，命令任何人都不能收受旧的芬尼。”（二〇条）这也是相当于发布新法。

将土地抵押时也要响钟。1278年巴塞尔的修道士海因里希（Heinrich）将某块土地及附属的所有权利过继给修道院时，“遵循土地的习惯，一面鸣钟一面将土地抵押”。租借土地者一旦死亡而无继承人时、租金没有缴交时、土地没有耕作任其荒废时，或是债台高筑，需将土地归还其所有者时，也要在执行时鸣钟。这个钟响就如

立伯特所说，是所有通知状况变更之意，或也可以看成是审判集会的准备。除此之外，应该也有向土地精灵报告所有者变更的意义。

以钟响来召集人们来参加审判集会的部分，已在先前提过，但是在召开审判集会时，也要响钟。这不只是为了聚集群众，而是告知审判的开始。立伯特说，此时的钟为权力的象征，不只如此，大概还有公告和平神圣的时间开始的意思。

审判集会结束时，也以钟响来公告。关于这个钟声有几种不同的看法，它在宣告和平神圣的时间结束的同时，很多时候是和执行刑罚相关联的。执行刑罚时会敲响羞耻的钟声。此外市政府宣布将犯罪者流放，该名罪犯被流放时也会鸣钟。不用说，处刑时也会鸣钟，后来被称为死刑囚之钟，据说这些钟本是为了给人们警告，也为了显示权力。但是即使后来有这样的缘由，但原先其实是为了告别，或是因为对冥界及恶灵的畏惧，为防御它们而响钟。

突然有召集的钟响，有些耕地较远的农民无法在钟响完前回到村落，当这种情形发生时，有几种方法。一般是，换敲其他的钟。例如在15世纪的弗莱堡（Freiburg），首先以小钟响三十声，重复三次，然后以大钟响同样的次数，或是像古特怀勒（Gutweiler），为召集集会，早上七点到八点响两回，九点左右所有的钟齐鸣。其他的方法是九点钟响一直持续到十点（16世纪的来美斯翰〔Leimersheim〕）等，先响大钟，然后让钟一直响到最后一位参加者到场为止（罗曼斯卫拉〔Romansweiler〕，1344年）。另一个方法是，在钟响之后，间隔一定的时间，才召开集会。1504年的卫谢斯巴赫（Weichersbach）村法规定，在钟响之后，等人们由磨坊走到教堂所需时间过后，再召开集会。不论是哪一个规定，都不能迟到或是缺席，否则都会受到严重惩罚。

市参事会的钟声是召集参事会员聚集的钟声，并不是一般集会的钟声，但为了区分市教堂的钟声和之后会谈到的紧急召集钟，因此很多地区的市参事会都规定响小钟。无论如何，中世纪的市民或

农民，必定都可以立即判断，现在响的是哪里的钟，传达的是什么讯息。依钟响的不同，钟的名称千奇百怪。如睡觉的钟、租借的钟、葡萄酒钟、开门钟、火灾的钟、市集的钟、谷物的钟、流血的钟、死亡的钟等。

*

周市集及年市集开市时，也是以钟声告知，一般使用市参事会的钟或是市场用钟。在市场钟响完后才可以开始买卖。这个钟既是城市召集民众的钟，也同为宣告城市和平的钟。1360年在科隆，钟响的时间正是一个人步行一英里的时间。在市集开始和结束时响的钟声，一方面是召集工商业限制圈[1]内的人参加市集的钟声，同时也是提醒人们回家路上的人身安全。奥地利的市集在开市十四天前响钟，以保证来参加市集客人的交通安全。市集开始至结束之间，市场内实行独立的审判权及法律。

钟声当中意义最大者为警钟（Sturmglocke）。敌人来袭，或是吉卜赛人接近时，就会敲响警钟，有战斗能力者必须立刻集合。不单是外敌入侵或是接近，内乱或农民起义时也会敲警钟。火灾、洪水、暴风雨等的时候也会敲响警钟。当警钟响起时，不立即赶来的市民，将会因违背宣誓之罪及放弃身为臣民责任之罪而被告。拥有如此重要意义的警钟，可惜却未留下其敲法的记载。根据卓芬根（Zofingen）都市法（1480年）中描述，敲大钟长达三小时，它似乎不像平时响钟（Läuten，因摇晃所有的钟产生鸣响）方式，而是以敲打来作为一般警钟声。像这样的例子其他还有不少。

[1] 都市对一定地区的农村设置限制圈，禁止该区从事工商业活动，以防止其都市化的倾向。

若警钟一响起，就能紧急召集全体居民的话，那么谁才有权力敲钟？这个问题也就随之而来。1261年奥格斯堡都市法（六四条）中记载，“关于钟的诸项权利包含在市民权中，由市民决定响钟时间”。1349年，斯特拉斯堡的通知师匠（Anmahnemeister）拥有响钟的权利，斯特拉斯堡的通知师匠是14世纪末市中最高权力者。在都市中这个问题简单易解，因为都市当局在审判集会或是有盗贼袭击、火灾、内乱时具有鸣响警钟的权利。但是农村却不一定是如此。原则上，领主或是村落共同体的官吏，会以领主的名义下达鸣钟的命令。火灾或洪水等紧急状况时，离现场最近的人，可以在不经允许的情形下敲响警钟。在这种状况下，下一次的审判集会中，会检讨及讨论此敲钟的行为是否适当。也就是说，不光是警钟，代表公家、法定信号的鸣钟也只有领主有权利。一般认为听得到钟响的范围，也就是领主的支配圈，在一份判告录中就有以下的诗，正可作为此印象的表现。“对我们下命令的德里姆博伦领主，是支配土地和人，统治水流、钟响、合唱歌声的领主。”（埃菲〔Eifel〕地区，1546年）然而，早在1464年巴塞尔附近的穆添池（Muttenz）的判告录中有记载：“参审人为封主、村长及其官吏之外的人，未受命令召开集会响钟时，将罚款四个古鲁登币（Gulden）。”由此可见，响钟一般为领主的权利，但没有领主的许可，农民擅自响起警钟，集结民众的例子在15世纪时似乎是越来越多。响钟的权利乃召集共同体全体人员的权利，也是统治权的主干，但这权利在当时才刚刚开始实行。这种变化为与钟相关者的人际关系带来些什么样的变化呢？

*

关于钟和农民战争的关系，在史多克曼（D. Stockman）的研究发表前，一直未受到重视。1525年以前，差不多在所有区域都为钟

展开了斗争。萌芽期则在15世纪的70年代，海德堡的南方迪海姆村（Dielheim）的村民诉状中提到："领主代理人不允许在实施赋役和其他共同体有需要时响钟，对我们来说，不便之事莫如此甚。"对于这项诉状，此村的领主内伯特兄弟回答如下："紧急状况时，并没有禁止鸣钟。但是，吾人认为村民没必要如村之领主一般，稍一有事就任意鸣钟。村民有义务向村长或是官员报告响钟理由。"端看这个例子就可以知道，15世纪末时，共同体中任意响钟的事态逐渐扩大。魏生候村（Weißenhorn）年代记中，约是同一时代，因为家畜管理，或是城墙改建而聚集的劳动者暴乱时，"一天内，警钟响了两三次"。莫尔豪森（Mülhausen）战役之后，什么人得以敲响雅各（Jacob）教会的钟，也成为审判的焦点。图林根的小都市欧多夫（Ohrdorf）在这一方面有个十分有趣的例子。1525年4月13日，市参事会及市民共同体的对立渐趋激烈，晚间第一声钟响完后，八名市民和其他人来到市长家中，请求允许敲响大钟，以便召开居民集会。多次交涉的结果终于获得响大钟的许可召开市民集会，六名代表被选为和市参事会交涉代表。他们为了都市领主封·格莱亨（Von Gleichen）加在他们身上的负担问题，责问市参事会是否站在市民的一边。市民的一方，向市参事会申请金钱支出，以便前往领主住处，签署和议。因市参事会拒绝此要求，市民便以"敲响大钟集合全体市民"来威胁，终于得到市参事会出钱。结果欧多夫的市民共同体确保了敲大钟集合市民，召开市民集



钟的铸造

会的权利。市民欲罢免主教，改由世俗传教士来代替，市参事会以主教隶属领主之下，主教职位乃领主授予为由而反对。但是，四名市民代表中的一人以"每天敲十次警钟"来威胁。市参事会预测如果警钟一响，将会聚集全市市民发生暴乱，只好接受市民代表的要求。同样的事情在德国南部的罗滕堡也曾发生。在各地，市民共同体获得敲响警钟的权利，成为都市内起义的一个阶段。以农民军来说，到了一定的阶段时，欲掌握住紧急召集（Landesaufgebot）的权利——这原本是领主以武器强迫民众聚集的权利，而当市民赢得敲响大钟的权利时，农民军便也达成了这个目标。

从这些例子，大致可以看出钟在农民战争中，扮演着多么重大的角色。但是，钟不只在立即召集大量市民及农民这点上有用。对农民及市民而言，在他们生活的村落或城市中，钟也是共同生活必要且重要的东西，但为了御敌开战，武器及弹药也不能缺少。农民军在占领修道院时，没收大钟将之熔化铸造成弹丸，有时则将之卖出，因此农民战争中损失的大钟数量极为庞大。单是图林根的农民战争中，修洛海姆（Schlotheim）修道院损失四座，盖罗德（Gerode）修道院八座，莱哈兹博伦（Reinhardsbrunn）修道院十二座。钟是人类文化遗产中珍贵的宝物，但是战争中，却不惜将之熔铸成弹丸。像这样的过程在后来的三十年战争、法国革命、俄国革命、第一次、第二次两次世界大战的时候，都一再发生。关于这点，暂待后叙，在这里先看看农民战争的结尾。

令德国全境颓圮荒废的农民战争中，终于以胜者姿态存活下来的领主阶级，从战争的经验中衍生出后来的法令。士瓦本同盟对黑森林的农民订下"处罚条款"，其第七项为"将教会的钟卸下，破坏教会的塔及建筑物"，休德林根（Schönderlinger）的农民也同样被禁令破坏教会的塔。1525年11月罗滕堡市的新年市集也禁止响钟。鸣钟成为最严重的犯罪之一。不论在什么地方，警钟都会让人联想到

具有可怕破坏力的农民军印象，令人畏惧。这之后的判告录中，一再重复强调，只有领主具有响钟的权利。于是，一个共同体中，在人际关系中占有中枢位置的钟，其意义渐渐有了改变。以前在共同体告急时的响钟，现在还是扮演告知早、午、晚及日常生活时间的角色，虽然它在世俗世界中仍作为人们结合的联系，但令人印象更深刻的却是钟在教堂的功能。农民战争所到之处，农民军也禁止教会或是修道院响钟，在罗滕堡市，战争结束前，农民军禁止弥撒及礼拜时发出任何的钟响。

如今，当教会的大小钟忽然来一场室外交响乐时，之所以让我们大吃一惊，与其说是因为近世以来教会的强烈印象，倒不如说它重新唤起了我们在心底深处，关于钟是中世纪人和人之间重要连结的记忆。

*

席勒[1]的《钟之歌》开头写道："呼唤生者，哀悼逝者，减弱大风。"（Vivos voco Mortuos plango Fulgura frango）这正巧妙地表现出中、近世纪欧洲社会，钟在人与人关系之间的位置。中世纪人们被森林包围住，同时被许多可怕的事物包围。森林并不是寂静的世界。吹过树梢的风有时发出可怕的声音，森林中野兽的叫声暗示着未知动物的存在。人们以敲打手制的钟，来对抗这些在森林或是草原中栖息恶灵的魔力。天气忽然改变，暴风雨来临时，人们敲钟来祈求天气转晴，这种习惯一直延续到近代。在世界各地，钟都被当作是防止厄运侵犯神、人及所有生命的工具，并且也是治疗疾病及宗教上的道

[1] 席勒（Friedrich von Schiller），德国18世纪著名诗人、哲学家，也是启蒙文学的代表人物之一。

具。还有播种及收获时，也以响钟来祈祷丰收。牧人在牛颈上挂钟，为的也是避开恶魔，神殿上放钟，以表示仪式的神圣。《出埃及记》(28：33-35)“在袍子周围的石榴中间要有金铃铛，一个金铃铛一个石榴，一个金铃铛一个石榴，在袍子周围的底边上。亚伦供职的时候要穿这袍子。他进圣所到耶和华面前，以及出来的时候，袍上的响声必被听见，使他不至于死亡”。人们相信钟具有魔术的力量，特别是防止暴风雨的力量。在1771年暴风雨来临时，为了响钟差点引起危险的纷争。萨尔茨堡（Salzburg）的农民向当局抗议，他们认为边境另一边的巴伐利亚农民，为防止暴风雨而持续响钟，所以才将暴风雨送向自己这方，使得萨尔茨堡农民受害。萨尔茨堡当局送抗议申请到巴伐利亚，巴伐利亚政府不愿为了这种事和萨尔茨堡当局争执，因此命令不准再响钟。但是巴伐利亚农民依然继续响钟。即使钟塔被封锁，农民还是气愤地爬上塔，用尽力气敲钟，也因此有很多钟被敲坏。暴风雨来临而鸣钟的事，早在卡尔大帝时就加以禁止，但一直到18世纪，这个习惯却还持续着。慕尼黑某位学者表示，三十三年间，三百八十六个教会的钟塔，在暴风雨时因敲钟而被雷打死的人有一百零三名。因为敲钟而受到伤害的人反而比较多。不用说死者皆为男性，敲钟男人在中世纪以后，变成由照顾教堂的人、夜警、守塔者、追捕官吏、审判所官吏、刑吏来担任。换句话说，担任响钟工作的是最下层的贱民。在村中，也不是由福费（Hufe）农民[1]敲钟，而是下层人民的工作。他们接受谷物作为敲钟的代价(Läut-od. Glockengarben，Hörnkorn)，因此不少人希望争取敲钟的工作。村落或是都市里传递重要信息的体系，竟是由最下层的贱民来担任，

---

[1] 中世纪的初期，所有的农民都自领主借一块土地来耕作，到了收成时，领主收取收成物的其中一部分来作为租借的费用，一个“福费”指的是一农民家族刚刚好可以耕作的土地范围大小（拥有更大的土地也耕作不了之意）。这些农民被称为是“福费农民”。一个“福费”的范围大概是十至二十公顷。

这点算是中、近世纪人和人关系的特点，也特别引起我们的关心。

不只是敲钟的人，铸造钟的人也很吸引人。德国最古老的铸造技术，保存在10世纪的本笃会修道士德欧菲力务斯（Theophilus）的《诸技艺教程》（*Schedula diversarum artium*）中。以此书的技术铸造而成的钟，在德国依然保有十五个。中世纪的铸造中心为福尔达、艾尔福特、圣加伦（St. Gallen）、来赫瑙（Reichenau）、萨尔茨堡等地，最初是修道院拥有铸造许可状，后来转移至世俗人手上。不用说，初期的铸钟工匠为游历工匠，居无定所。他们接到订单就出发，到当地铸造，也铸造如教会的圣杯、洗脸盘、墓碑、烛台等青铜之外的金属制品。在游历初期，人们认为铸钟工匠能铸造出具有魔力的钟，所以畏惧他们。因为除了铸钟工匠之外，没有人能铸造大型制品。到了15世纪，铸造工也开始铸造大炮，自此以后，铸钟工匠的社会地位一下子提高许多。同时铸钟技术也到达巅峰，因此铸造出艾尔福特的马利亚·顾罗利欧萨钟（1497年）、乌特瑞特（Utrecht）的萨尔瓦多钟（1505年）等大钟。工人们定居下来，以家族事业的方式铸铁，诞生了如安德卫普（Antwerpen）的渥武（Vouet）及威尼斯的甘巴那特、亚琛（Aachen）的封·得力鲁等著名的铸造匠世家。说起来很讽刺，三十年战争或是法国革命时，就是用铸钟工匠们铸造的大炮炮击并破坏了各地的钟。

第一次世界大战中，德国教堂的钟又再度“出征”了。现在人们还是将提供钟称为“出征”。当时德国各地提供了六七万座钟，以A B C来区分年代新旧。A级钟为1860年以后铸造，最先熔化铸造成子弹。全体共熔化了二万二千吨的钟，六七万座钟只遗留下二百五十座。

第二次世界大战中，德国的钟不光是因为受到轰炸破坏而减少，有不少也在出征中捐出。一共有一千一百六十三所的市参事会堂及钟塔，提供了四万二千五百八十三座钟。不只是德国的钟，纳

粹在德国占领的欧洲各国也没收了三万三千至三万六千座钟。在第二次世界大战之中，全欧洲共有八万座钟受到破坏或熔化。德国仅存一万二千九十四个教堂钟及三百五十七座世俗钟。

钟的铸造由中世纪一直到近代都在地下进行。蕴藏着铸造师灵魂的作品，在地下凝结冷却之后，高挂于矗立在蓝天中的高塔，召唤生者及死者。古时候的钟上雕有各式各样的碑文。许多钟上都雕着碑文“啊，光荣的王，圣基督啊，让和平的基础早日来临吧”(O rex glorie Christi veni cum pace)。钟在铸造时接受“洗礼”，并给予guroliosa或是osanna的洗礼名。钟的出生仪式就和人类相同。钟要“出征”时，人们也要对钟洒酒，绑上许多丝带或是花环等，流着泪送它离开。第二次世界大战中提供的钟收集在汉堡市的钟的坟场，战后有许多各个村落及城市的代表，希望能找回自己的钟。由于当时仍在敌军占领下，索回并不容易，但是经过多方努力后，散落在各地的钟终于一一返乡。大多数的钟因为有裂缝不得不熔化后重新铸造，其中也有没有破损而安全返乡并发出原有的声响的钟。在汉堡阿鲁德瑙市的市参事会堂一直到今天还有“钟的博物馆”，当时收集到坟场的钟的名单，登记于过去簿陈列至今。在朝鲜战争时铜、锡价格高涨，失去钟的村落或是都市，人们甚至需以公克为单位买入金属，尽管没有人知道何时才能铸成，但他们仍重新为铸钟做准备。

钟在失去世俗功能之后，现在仍然通过教堂的钟塔，成为人与人之间的联系，而充满存在意义。

大教堂的世界

曾经在欧洲旅行过的人，都会被罗马式或是哥特式教堂高耸入云的恢宏气势所吸引。有时在大教堂尖塔中传出的钟声交响乐包围下，或许可以从一个和日本完全不同的空间中发现自我，重新而切实地感受自己的异国旅行。翻阅一下旅游书或是历史书籍，应可以了解罗马式建筑的"交叉穹窿"到哥特式"尖形穹窿"的发展，或是圣·多尼修道院长（Abteikirche St. Denis）修吉尔（Suger，1081–1152，在位期间1122–1152年）与卡佩王权的关系，抑或是《丢尼修伪经》（*Dionysius Areopagites*）中关于"真理之光"的教说，与圣·多尼修道院采光的关联性等知识。在这个专业上，我国西洋史学有堀米庸三、森洋先生等先驱们的成就。

但是，我们的旅行不光只是为了观光。我投身异乡，为的是去看真实的事物。我们访问欧洲时，怀着一探自我存在的本质，除了这类根本的个人问题，也想知道日本人的本质所在。为了寻找答案，首先就得探求欧洲人的生活轨迹。现在的世界，人们的公共生活大都存在于相同的空间及时间构造中。而对于空间及时间的意识，欧

洲比任何地方都还要早开始。那是比工业革命更早以前，在11、12世纪空间革命及时间意识的变化中就已产生。站在这样的观点上来回溯欧洲的历史，探寻欧洲的存在本质这种大问题时，即使回答出超越性的●答案，大概也没有什么意义。欧洲论和日本论的文章已经出现了很多，若想把这个问题的答案说明得更有具体意义，就必须心口合一，决定好进退的时机，从愈见狭窄的视野提出日本论或欧洲论。

我认为人与人之间的不同相处模式，来自于其不同的文化根源，因而产生出文化特征。而且，人与人的关系乃是由物品为媒介的关系，与肉眼看不到的牵绊所形成的关系成立的。这两种关系的不同，造成每个文化圈中人际关系的差异，形成各个文化圈的特色，有时也成为相互理解的绊脚石。可以作为人际关系媒介的物品，有土地、食物、房屋、工具等种类无数，为了避免抽象的讨论，以具体物品来作为观察的主体比较好。例如欧洲中世纪、近代最大的建筑物大教堂（Kathedrale），可以说是最好的素材。这是因为罗马式或是哥特式教堂建筑的建设，是来自于其背后认为有所必要、进而支持兴建的人们，是其人际关系的一种表现。为了理解其中运作的关系，需要经过一些特别的手续。一旦探究之后，我们很意外地发现，有些日本人也很熟悉的物品，其相关的关系与共通的要素，也已渗透到欧洲中世纪社会的深层里去了。

*

说到教堂建筑，单在样式上就形形色色，例如在建筑技术方面，

● Transzendent，又解释为超经验，衍生自哲学家康德所提出的“超越论”。

君特·宾丁[1]就将建筑史区分为：一、自公元800年开始一直到1080年，即卡洛林王朝[2]——奥托王朝[3]——萨利安王朝初期时代[4]，也就是从查理大帝（Karl der Groß，784–814）登基，一直到亨利四世[5]登基为止，有亚琛大教堂或是施派尔大教堂（Speyer Dom）等。二、1080年开始到1190年为止。萨利安王朝后期，斯陶芬王朝[6]初期；亨利四世开始到腓特烈一世（Friedrich Barbarossa，1122–1190）死亡为止，有乌尔姆大教堂等。三、12世纪末开始到16世纪为止的哥特时代。细节则依每个研究者而有所不同。以整个欧洲来看，11世纪开始到15世纪前后，大约可以说是教堂建筑的全盛时期。当然，这之后建筑的教堂也很多，但是现存的大教堂，大多是11世纪开始到15世纪之间的建筑。

据说，初期的摩天大教堂曾经以多种色彩来粉饰，想象这些建筑耸立在天空下的样子，的确引发我们强烈的兴趣，但在描绘周围分布着草屋的农村景色时，就不能不怀疑，到底是有什么必要，又是在什么样的社会性及财政基盘上，可以让人花上数十年或



玛莉亚·拉赫修道院（Kloster Maria Laach）

[1] 君特·宾丁（Günther Binding），德国艺术史教授。

[2] 卡洛林王朝（Carolingian，751–987），为法兰克王朝后半的王朝。自639年起就统治法兰克帝国，到了8世纪中期，势力不断扩张，于751年由查理大帝加冕后，才正式称王。

[3] 奥托王朝（Ottoner），亦称为立投分葛王朝（Liudolfinger），为一个贵族统治之王朝（919–1024）。

[4] 萨利安王朝（Salier），为神圣罗马帝国时期，10至12世纪时的一个法兰克族王朝。

[5] 亨利四世（Heinrich IV，1050–1106）。

[6] 斯陶芬王朝（Staufen），12至13世纪德国的王朝之一，出现了多位德国的国王及皇帝。

是数世纪的时间来建筑这样大的工程。怀抱着这些简单的疑问，我们试着走入制造这些大教堂的中世纪中期及后期时代。探索之路首先就从这个时代人们对其生活方式及变化有着什么样的展望开始。

11世纪开始到15世纪末，通常视为中世纪中期及后期。这个时代和10世纪以前及16世纪以后的社会有哪些不同之处呢？当然，除了古老的教区都市外，现存的欧洲都市也差不多是在11世纪初到15世纪之间成立的。因为中世纪欧洲可以说是都市文化的时代，在这个时代产生了中世纪欧洲的基本特征。这个时候，时间意识及空间意识有了很大的转变。也可以说，近代欧洲的骨架在这个时代已经建立了。11世纪初到15世纪这段时期，不只在欧洲史中，在世界史上，都是孕育出困难问题的时代。

*

要想接近中世纪中、后期欧洲的大问题，有许多途径。首先，就富裕及劳动的基本思想的变化来看，正如亚伦·古瑞玺（Aron Gurevich）所说："不论在哪个社会，构成其世界的模型都是与私人所有、富裕及劳动相关的构想。"我们要讨论的，正是对富裕及劳动方面，与10世纪前及16世纪后本质上有着不同想法的时代。首先让我们一探10世纪之前，关于富裕及劳动的观念。

关于此点，初期的中世纪社会略微复杂。因为当时欧洲正处于地中海沿岸，特别是罗马帝国，与日耳曼北边诸部族等两个相异世界的紧张关系中。古代罗马贱视劳动，如众所知，市民的本质特征乃是战士。如西绪弗斯神话[●]（Le mythe de Sisyphe）中所示，劳动为苦力、奴隶的工作。富裕是相当于战士的市民、享受运动或演剧等的

● 法国作家艾伯特·加缪（Albert Camus，1913-1960）1942年著。

前提，其本身当然具有相当的价值。因此在中世纪的时代，基督教伦理也同时支配了社会教义，产生了对于富裕及劳动和古代完全不同的想法。《马太福音》（19：24）“我又告诉你们，骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢”。这正是贯穿中世纪的基本观念。就如同古瑞玺所说，中世纪时期的富人，只有在为死后得到救赎的关系上，才有好评价，不然通常是被置于否定的位置。

先前的历史学，大约都是以上述的基本思考方式，将中世纪社会解读为基督教社会，并认为大教堂的建设全是为了对神的赞美。为了确保死后世界的救赎，富人将自己拥有的财产捐赠给教会，教会因此累积了大笔财富，这些都成为建设大教堂的财源。虽然这个说明本身完全没有错误。但是生活在中世纪的国王、贵族、神职者及农民，却有一股流过心底的潮流，那是探索触角无法深及之处，只能徒留遗恨。

这是因为从长远的眼光来看，基督教的传播决定性地改变了古日耳曼诸部族中人和物品的关系，及人和人之间肉眼看不见的牵绊所连结的关系，但是，这个结果完全确定下来，却是在16世纪之后，人们的阶层造成差异之际。中世纪中期阶段，在基督教的外装下，古日耳曼的人际关系一直还在国王、骑士，以及神职者之间源源不断地持续着。比如说，我们来看看卡洛林王朝的诸王吧。以查理大帝为首，他们的权威就如乔治·都比（Georges Duby，1919–1996）及古瑞玺所说，是以不断的战争作为基础。熟悉查理大帝生涯足迹的人，想必都对他的广大行动范围而感到惊讶吧。没有休息的远征贯穿了他的生涯。查理大帝的祖先也是到了春天，青草开始萌芽的时候，就带着全副武装的家族、友人及亲信出发远征，一直到秋天才回家乡，并且毫不吝惜地将战利品一一分发给家臣。这些战争除了是为了扩张帝国的范围之外，同时也是为了赢得战利品。日耳曼诸部族的首长们也是过着完全相同的生活，就如塔西佗的记录或是

《艾达史诗》(*Edda*)●及《萨加史诗》●等所传达的。自远征回来的首长举行大宴会，并分发战利品。完全不吝惜地将战利品分发出去的能力，提高了首长的权威，吸引来更多的部下。国王收集大量金银珠宝在自己的身边，正表示了国王伟大的勇敢。在战争中胜利，并得到富贵，正是身为一个国王得到社会承认的标志。

但是正如亚伦·古瑞玺所说，日耳曼人有将他的货币或宝物埋于地下或是湿地的习惯，有时还会将宝物沉落海底。到今日还常常在北欧发掘出大量的萨珊王朝●拜占庭等的货币，与其说其原因在于当时的货币经济在北欧已经展开，更明白显示的是他们对财富及死亡的意识。拥有黄金或宝石等财富，表示出此人的能力及幸运，这些财产也展现出所有者的幸运。古瑞玺解释，人们因而认为宝物只要埋在地下，不落入他人的手中，拥有的幸运就不会离开。关于这点也可以想成，为何人们要奔赴死亡时才会赠与他人财富。无论如何，这里完全还没有基督教的想法掺杂其中。

*

这个时代的人们就好比在浓雾中生活一样。不只是疾病或死亡，还有风暴或歉收等自然现象，这些对当时的人们来说，都是从不能理解的阴暗世界突然袭击而来的灾难。对于这些灾难，除了奉上供物（赠品），来平息神明的怒气之外，没有其他的办法。因此，贡献的仪式就变得非常重要。中世纪初期的国王，也就是一些拥有特别能力，得以举行这些仪式之人。民众的幸运与否和国王的才能有

● 约为9至12世纪间完成，以旧冰岛语记录的文学作品。

● 请见143页注释。

● 萨珊王朝（Sassanid Empire，于226–650），支配伊朗高原及美索不达米亚等的王朝，常也被称为是波斯萨珊朝。

直接关系。就如福立兹·科隆（Fritz Köln）所说，王之成立来自这种力量。

7世纪的法兰克王接受了罗马教会的涂油仪式，因此为国王的功能带来了一个转机。因为通过教会的承认，国王成为守护和平及正义者。于是，国王一面接受教会的支援，一面延续日耳曼各部族的血脉，不吝惜和部下分享物品，并以金银宝石装饰自己，确保自己的地位。但是，经过涂油仪式之后，国王不再对日耳曼的神明进贡了，而是把供物献给了新的基督教神，以平息他的怒气，祈求民众的和平。国王自称为地上的基督，由神任命为世界的管理者。地上的神圣场所——教会，也在国王的保护之下。所以，自9世纪直到10世纪，教堂的建设也以国王为主体，这是古日耳曼世界原本的赠与习惯，因为涂油仪式带来变化所产生的状态。国王不只将他的战利品及家产分给亲信，也通过建设教堂来献神，以此代替人民和神沟通。此外，教堂的建筑是神的居所，同时也作为国王的坟墓，建筑教堂同时也为国王带来确立社会权威的意义。很多市集都开在教堂前面，在这方面，教堂成为国王收入的来源。教会在传道中，改掉日耳曼人将财宝埋在地下的习惯，使人们将财宝捐赠给教堂。带来这些转换的理论背景就在《新约圣经》中。

*

不论在世界哪一个角落，人和人的关系都会以交换礼物来表现。众所皆知，日本一直到今日，还是有很浓厚的答赠习惯。赠答礼物的行为本身，蕴含了赠送者的品格，因此接受礼物却没有回礼是无视、藐视对方的行为，有时甚至成为争执或造成自身不幸的原因。学者利特鲁（Lester K. Little）曾批评从前的经济史学，将11世纪之前的欧洲社会视为是自然经济——自给自足的经济阶段，他还说，

若将11、12世纪以后视为以利润为目的的经济阶段，则之前应为赠与经济的时代。但是赠与不单是将财产、动产或不动产等经济上有意义之物，以物易物的方式交换而已，像是飨宴、军旅服务、妇女、孩子、祭典等也可以交换，赠与习惯“是一种包含宗教、法、道德、政治、经济等所有制度的全体社会现象”（M. 摩斯〔M. Mose〕）。日耳曼民族社会就是靠这种赠与习惯而结合的。关于这点，在日本早有久保正幡先生，最近则有前述之利特鲁或苏联的古瑞玺、法国的都比等人的研究。耶稣活着的时候，犹太社会因赠与习惯而连结。因此耶稣曾这么说：

“耶稣又对请他的人说，你摆设午饭，或晚饭，不要请你的朋友，弟兄，亲属，和富足的邻舍。恐怕他们也请你，你就得了报答。你摆设筵席，倒要请那贫穷的，残废的，瘸腿的，瞎眼的，你就有福了。因为他们没有什么可报答你。到义人复活的时候，你要得着报答。”（《路加福音》14：12–14）

在这里提到犹太社会中很常见的赠与习惯，同时也让人理解耶稣对死后世界的思想；而11世纪的国王也依循文字所说，建立大教堂以保护贫者，成为避难圣地。“将地上财产全部捐出，便能获得神的恩宠，得到神的宽恕”的想法，是将古来的赠与习惯，加入基督教思想后产生的结果，都比及古瑞玺都认为在基督教会中，加入了古老赠与的习惯。在11世纪时，人们仍相信国王有为民众治病及增加收成的能力，亨利四世在经过托斯卡纳（Toskana）时，据说有民众破门而入，就是为了接近国王的身体，希望触摸国王的衣服以祈求收获增加。11世纪的民众，对国王的印象中依然保有这些特征。教会经由涂油仪式转换了国王的角色，在对民众进行传教中，改掉民众埋藏宝物以赠与死者或保障自己的幸运的习惯，而将宝物捐给教堂。它成为送给神的礼物，而回礼则是在现世中看不见的、借由神职者的祈祷而能到去天国的说法。国王建设的大教堂，则是从前

日耳曼国王，大方将家产财宝分给家仆的转型。教堂不但是一种国王为民众或贫民奉献给神的礼物，同时，它也和从前国王装饰于身边的珠宝一般，是一种将王的权威提升到至高无上的伟大纪念。

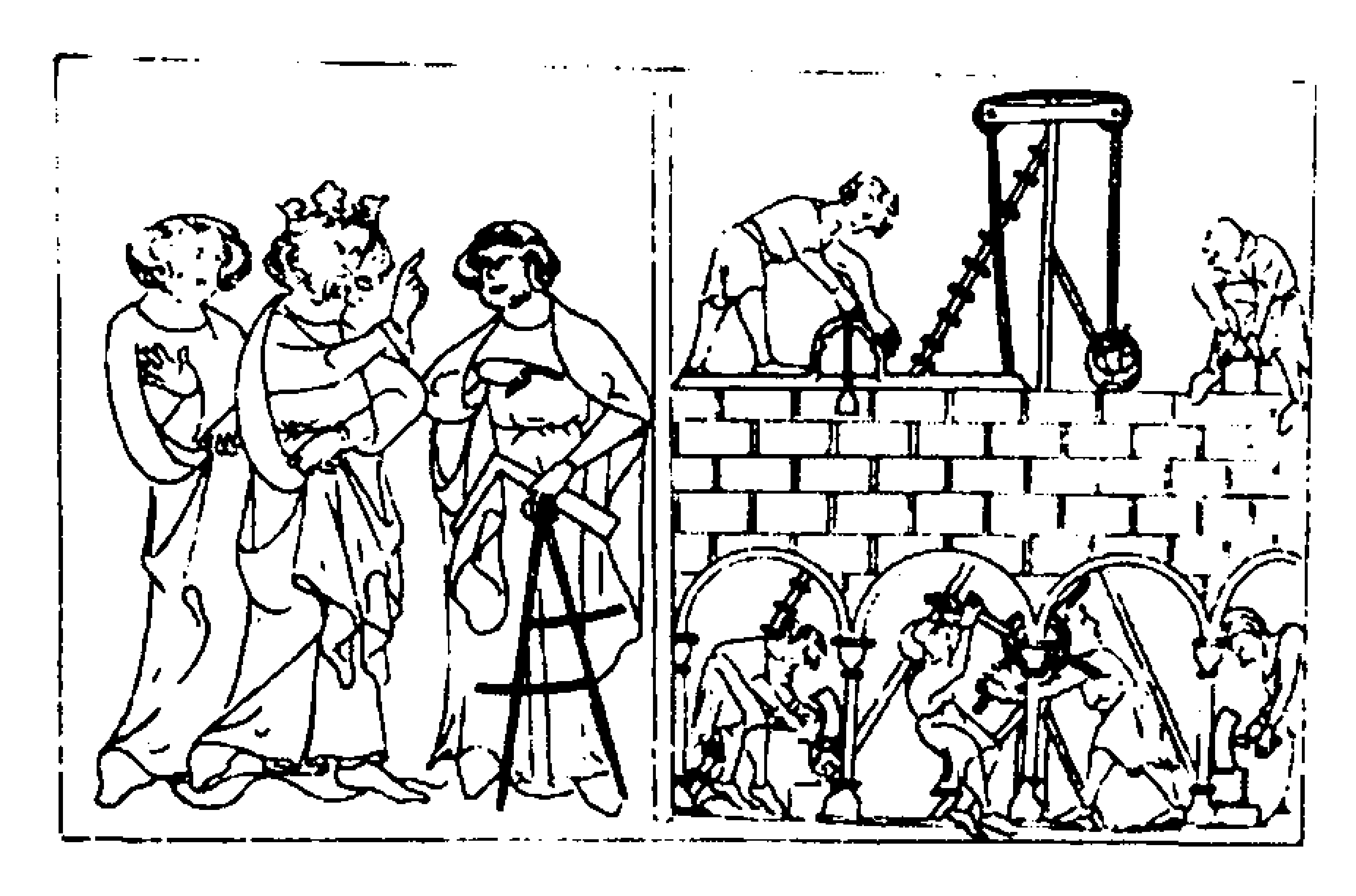
这可说是将全世界普遍可见的赠与习惯转换过来的特殊案例。像这种转换，某种层面上在每种宗教中都可以看见，经过这种转换，很多宗教建立了大寺院。然而在欧洲，不仅是国王，骑士及神职者，以及12世纪以后的市民，都曾经建立大教堂。而且，在日常生活的层次中，直到今日，日本在中元节、年末、土产、针对某种援助之后的谢礼时等依然存在着赠送答谢的习惯。在欧洲中世纪后，除了圣诞节及生日、复活节之外，日常生活中已不再出现赠礼。昔日，日耳曼的首长举行盛大的祭典来送冬迎春，现在却只剩下嘉年华会还存在于天主教地区。不拘礼仪[●]的大宴会在10、11世纪之后也缩小了规模。究竟是什么原因造成了这些变化？为了回答这个问题，必须将焦点由日耳曼民族的国王、贵族或骑士，这些体验过披着基督教外衣赠与习惯的人身上移开，而着重于11、12世纪成长的都市。

*

1130年之前，西欧文化的中心便是有国王在后撑腰的修道院，大教堂的出现取代了前者成为文化的中心。严格来说，大教堂指的是主教任职的教堂，当然也就是都市的教堂。12世纪的教堂艺术之所以灿烂发展，其最重要的前提当为都市文化的成立。前面也曾言及，欧洲的都市大多是在11、12世纪至15世纪之间建设而成的。究

---

❶ 原文为“无礼讲”（bureikô）为一种宴会的方式，在这种宴会中，不论身份地位之高低，完全摒除相对之礼仪，以喝酒作乐为最高原则。



指挥建筑教堂的欧佛王（Offa of Angel，1300年）

竟是什么样的因素，才造成这么罕见的情况呢？就这个问题，已经有提出为了商业复活，而寻求都市成立起源理论的皮尔内（Henri Pirenne，1862–1935）及其他多数研究者提出了见解。这种种学说的共通点，都是将农业技术的大进步视为都市成立的背景。

塞纳河及莱茵河之间的地带，开始施行三年轮种❶，增加了五成多的收成。在那个播下一粒种子若能收获四颗就算是大丰收的时代，收成增加五成以上所造成的波及效应非常之大。首先值得注目的是人口的快速增加。11世纪的欧洲几乎每个角落都在进行大开垦，成立新的村落。到了12、13世纪，东德也开始有了新殖民，波罗的海沿岸也建立了新城市及村落。欧洲受到维京人、撒拉逊人、马札尔❷游牧部落（Magyar）等外族接连侵略，而十分苦恼，但到了11世纪，终于不再处于外敌侵略的威胁中。公元950年以后，不再有欧洲的修道院受到这些外敌的侵袭。昔日，只要在森林中烧起烟雾，便表示受到外敌攻击，到了11世纪以后，烧烟变成了开垦村诞生的象征

---

❶ Dreifelderwirtschaft。西欧中世纪时开放耕地制度下实行的农耕经营法。将全村的耕种地分为三区，一区为春耕，一区为冬耕地，另外一区为休耕地，为全村共用之畜牧地。每年更换一次，以此方式来让土地得到足够的休息。

❷ 今日的匈牙利。

（取自：都比）。三年轮种使得收获的增加，春耕豆类的普及帮助了豆素蛋白质（legumin）的摄取，促成了人口快速增加，这些人口除了开发新村落或殖民地，同时也被各地新成立的都市所吸收。

*

新成立的都市发展成为一个主要居民为商人及手工匠的生活空间。商业及手工业的发展在欧洲并非一路顺风。中世纪的基督教对于劳动的观念，和对富人一样，一直和古代相异，而且采取一种首尾不一的态度。

亚当及夏娃自从被放逐出乐园后，也要满头大汗地辛勤工作——以《创世记》的这段描述为基础，将劳动视为处罚的观点，贯穿了整个中世纪。另一方面，随着畜牧社会转型为农耕社会，欧洲社会中的农业比例逐渐提高；而为王侯贵族的生活空间制作装饰品的手工匠增加，却也使他们了解劳动乃是社会的必要元素。在这种状况下，神学者为了解开这个矛盾，对于劳动的目的便要求某种基准，他们虽然对积蓄地上财富的劳动行为保持否定，但是仍不得不将承认某些劳动行为是到达天国之必经过程，当作他们教诲人民的手段。当然他们并非承认所有的劳动，农业还是居于最上位，对于商业，则如前面提及的，以《圣经》为本，一直都是处于评价极低的地位，商人一向是受到蔑视的对象。

依据昔日的理解，对商人的藐视来自于基督教的伦理基础，其影响的确很大，但我相信，在藐视商人的观点底层，由赠与习惯转变成货币经济时心里的纠结也占了很大的比重。在赠与习惯所支配的社会中，赠答具有决定身份地位的重要任务。当收到赠礼时，若不回赠对方相当价值的物品时，就无法结成对等的人际关系。换句

话说，赠礼这个行为本身并不是它的目的，对方的品格才是真正的目的。它所表达的意思是想和收礼者交朋友。因此收礼者也必须和对方有相同回答。有时明知道对方没有回送相同昂贵礼物的能力，仍赠以高价之礼，以这个方式将对方定位为人品恶劣，受礼者落得不得不以某种服务来作为回报的状况。就连国王也一样，当他没有礼物可赠近臣，无法骑马出征打仗时，也就失去了近臣。因为人们相信礼物中烙印着赠送者的品格。这种赠与习惯在披着基督教教义外衣下的骑士道理中一脉相传，正如都比巧妙的描述一般，以豪华的宴会和收支平衡等来鼓励近臣的骑士，在中世纪末期可说不胜枚举。伺候在王侯身边的诗人，会向王侯唱颂赞美歌来作为答谢。言词强而有力，对歌中赞美之人赋予真正的价值。

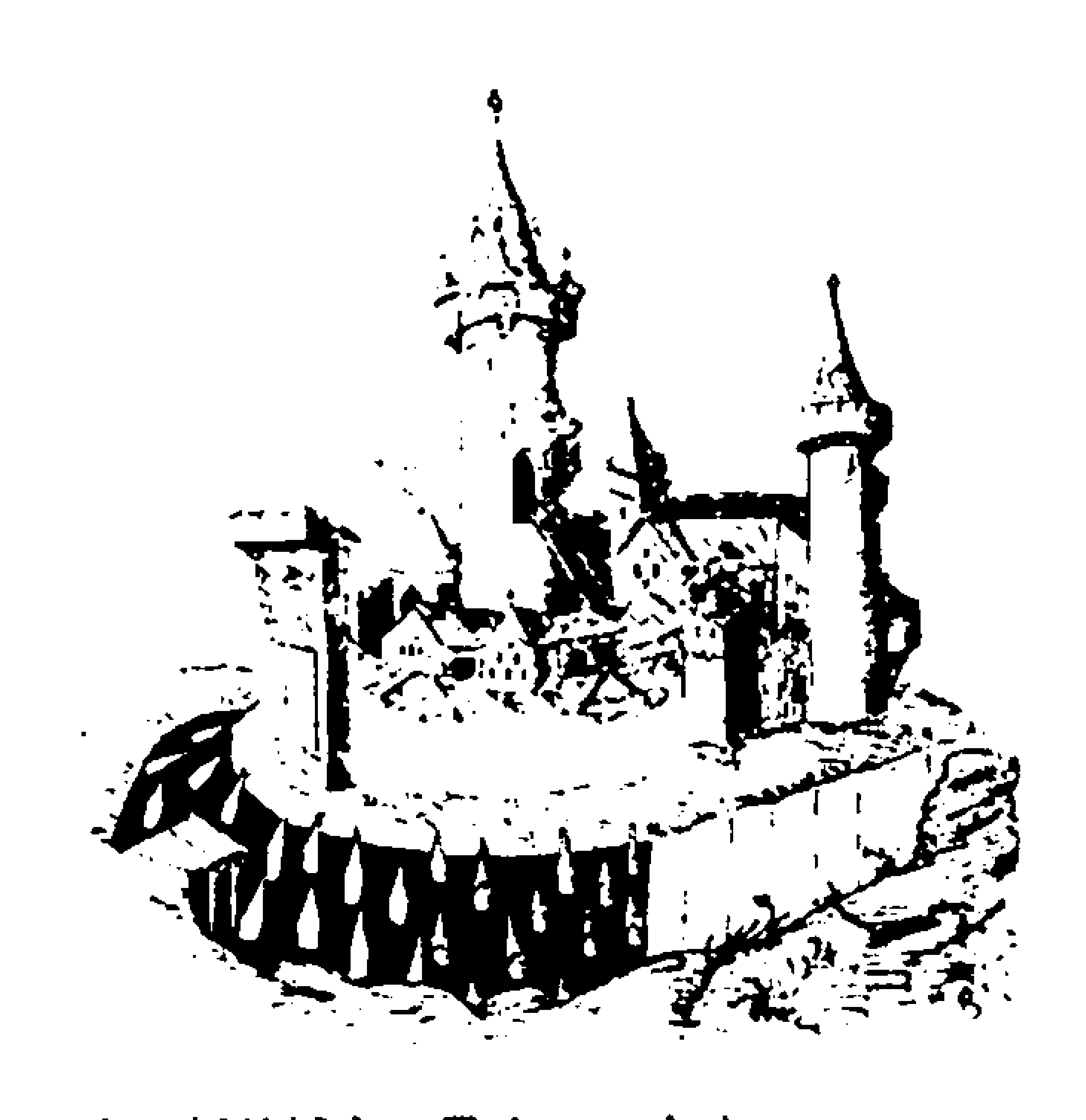
在这样的社会中，来了些地中海地区的商人。早期就已有犹太人进入欧洲内部，到了11世纪，为了向十字军的骑士讨收债务，意大利商人也曾来到阿尔卑斯北部。犹太人或是伦巴第人（Lombardia）原为异乡人，然而到了11、12世纪时，北欧成立的都市中，当地土著开始以商人身份出现。对于在习惯赠与的世界中生活的人们而言，他们无法以对等的关系与这些不求人格上的接触、只懂以物易物的商人交流，也是理所当然的事。

*

但是，11世纪开始，随着欧洲社会构造的转变，在这方面也出现了很大的变化。因为商业为当时累积财富最有力的方法，因此商人在很短的时间内，积蓄了巨大的财富。财富在这时候以积蓄货币为主，这和从前拥有财富完全不同。10世纪前，领主的欲望是有限的。正如古瑞玺所说，即使有人想要拥有一座、两座或是更多的城堡，也不会想要五百座城堡吧。但是对于货币的欲望却是无限大的。

更何况拥有五百座城堡的事实瞒不过任何人的眼睛，如果这些财富没有和人民分享的话，统治者的权威就难保持。但是货币再怎么积存，也只是收藏在几个箱子里，他人看不见。就因为这样，人们心中的不满，都向收取高利的犹太人或是储蓄财富的商人发泄，倒不是妒忌这些拥有财富的人，而是财富本就应当再分配。基督教对于财富及劳动的观念，便给了这些民众潜藏在心底的情绪一项合理的武器。11、12世纪之后，瓦勒度派和卡达利派等异端运动的根源就是由此而来。但是，那些储蓄财富的商人本身，也难以忍受内心深处良心谴责。于是他们捐赠大量金钱给教堂或贫民，借此来治疗心中的伤痛，祈求得到社会的认可。教堂也奖励这些行为，在8世纪的《流特普兰德王法》（*Liutprand*）中就有明文规定，当受到赠礼却没有回礼时，赠与行为不能算是完成，但是若是为了解救自己死后的灵魂，而赠礼给教堂及圣所或是朝圣时的住宿时，即使没有回礼，其赠与行为仍是确立不疑的。教会接受这些大额捐赠，会为捐赠者的灵魂祈祷，并将赠与施舍给贫民，在这种原则之下，教会担任了将商人储存的财富再分配给天国及贫民的角色。

随着商业的发展，借由不需回礼的赠与，让教会变得越来越富有。他们对于贫民的援助只剩下形式，因为实际上，教会从来也没有想过，要使贫民或是乞丐消失。另外，在11世纪时，因为彗星的接近及一些不可思议的自然现象打击民心，十字军在此时达到了巅峰，很多人开始了朝圣之旅。朝圣指的是抛妻弃子，抛弃职业及



有吊桥的城市风景（1405年）

财富，冒着生命危险到圣地旅行的意思。把自己也一起投入献给神，没有什么赠礼比这更大了。许多的信徒来到埋葬圣者的坟地，他们留下的金额达到一个莫大的数字。于是朝圣地发展成一个大市场。也有人认为他们是找出圣人的遗骨，以聚集大量信徒，图谋这些人捐赠，当作建设大教堂的资金。另一方面，朝圣终于发展出游山玩水的倾向。另外在11世纪时，教会发展出一种宽恕罪恶的赎罪制度。只要捐款作为教堂或桥梁建设，就可以得到主教免除现世罪过。于是，大教堂的建设费用除了由主教其领地的居民负担外，就靠这些各式各样捐赠来集成。

*

自古以来，长期之间赠与习惯规定了人际关系的状态，当这种习惯转变成因买卖而形成的关系时，教会很巧妙地在纠葛人心的缝隙中成为中介者，而调度大教堂的建设费用，就是在这样的背景下达成的。到了12、13世纪，都市内部也有来自商人或是手工匠各种形式的捐赠，这些建设及雕像构成了今日欧洲都市的景观。16世纪初期的马丁·路德批评赎罪券，直言现世的善行，也就是向贫民说明，向教会的喜舍、捐赠行为，并不能保证在天国得到救赎，这些话打击了天主教教会的财源，欧洲古代的赠与习惯，至少在新教地区原则上完全被抹除。路德对赎罪券的批评，使得渗透在中世纪里的古代，终于走到了尽头。

而从11世纪开始，到路德出现为止，乃是大教堂建筑的最盛期。这段时期，欧洲人的时间意识也和这些大转变一起，由古代的圆环式、回归式的时间意识，转变成直线式的时间意识。新的时间，由都市的市参事会堂放置的大时钟来向市民表示，相对于“神的时间”，产生了所谓“商人的时间”。对商人而言，计算利益、支付薪

水和契约期间等的时间，都必须加以细分。因应这些需要，中世纪后期出现了齿轮时钟，它取代了旧有的太阳钟、水钟和沙钟，直到现在，和自然韵律相异的齿轮时钟韵律，由欧洲普及至全世界，创造了近代文明的基础。近代的时间意识便在这个时间形成。昔日虽说“空间的真正秩序在天国，时间的真正秩序在永恒”（取自：都比），但在今日，空间及时间都可以具体地以尺度加以度量；人和人的关系上也有了货币以及以分秒为单位的时间等普遍性的坐标轴。现代的我们也生活在这个坐标轴中。这些巨大变化正是在欧洲中世纪中、后期社会产生的，而大教堂则将当时的紧张传达到今日。

第三章

历史学的支柱



门画·被忘记在道路上的主角（1577年）

一句话

——背后的历史

将外国语翻译成日文时，经常因为找不到和原来意义完全相同的词而感到伤神。日语的表现既多彩又细腻是原因之一，但也有语言所表现的行为方式彼我完全不同的原因。在这种状况下，除了翻译困难，对外国理解也有困难，它便可以成为重新思考我们日本人行为意义的良好机会。

一个例子是德语的Stiftung这个词。在德日词典中译为“设立、建立、喜舍、慈善设施、基金、财团”，每个词都传达了一部分的意义，但是却找不到一个完全等同的日语词。

这个词本是从stiften这个动词来的，是建设一个捐献给特定宗教目的的戒律院或财团基金会（Stift）的意思。但是后来，当有人捐赠教会一座灯，或是捐献图书馆一些书时，也使用这个词。后来泛指组织的创立，或是由捐献成立的财团。

中世纪时，这个词常常使用于施舍给贫民。施舍的方式和日本



在桥上市门中征收入市税的人
（15世纪）

有很大的不同。很多中世纪都市的资产家在遗言中，都会预先决定死后留一定金额给贫民，或是规定在每年自己的忌日分发面包给全市穷人。这样的行为虽然是stiften，但是这类的施舍在后来却成为例行公事之一，维持了相当长一段时间。

根据海因贝鲁教授（Hermann Heimpel，1901–1988）留传的例子，1111年8月7日，海因里希五世（Heinrich V）为了将功德回向给被迫退位而去世的父亲海因里希四世，于是免除斯佩亚市市民的税。市民十分感谢，决定赠送驾崩的皇帝一个永远的现在，分发面包给穷人。这个仪式一直维持到18世纪。1111年8月7日发生的事，虽然只是短短一瞬间，但是自此以后，每年市民手拿蜡烛，聚集到教会赠送面包给穷人，这个仪式已经成为历史的一部分，延续了数百年。

所谓的stiften，是生命有限的个人，通过自己有限的生命，创造出一种超越时代和他人有所关联的行为。所以，它和日文的“慈善”之意相当不同。虽然同样是救济穷人的行为，施舍者却并不直接捐赠给穷人。而是希望在自己死后成为一种仪式。施舍行为是为了解救施舍者的灵魂，穷人在忌日收受一片面包，便为施舍者的灵魂祈祷。在这种情况下，穷人不再处于较施舍者低下的地位，而是以与施舍者平等的立场，给予喜舍。

本来以这种方式产生的施舍、Stiftung的行为，在宗教改革之后，虽有都市及国家取代教会处理贫民救济的工作，但这个词依然还是保留了下来。都市或国家提供穷人金钱或物品，但是，这时的

Stiftung这个词中完全没有“照顾”的感觉，只保留着都市或国家聚财捐款，来解救全体居民灵魂的语感。

学术财团的情形也是一样，亚历山大洪堡基金会（Alexander von Humboldt-Stiftung）每年由世界各国招聘多名研究员，它的目的并不是付钱和后进国家保持良好关系，而是为了提高人类学问水准，德国的富人也将其视为义务而捐赠金钱。

也就是这样，在西欧，组织及国家也可以解读为生命有限的个人创造（stiften）出来的团体。从这个词即可知道，他们和将国家或组织视为自然成形的日本，有着很大的不同。

施舍有各式各样的形式，德国在中世纪时，除了金钱、面包、衣类之外，也有在遗嘱中注明，让穷人每周一次到公共澡堂洗澡的金钱施舍。一直到19世纪前，慕尼黑都还保留这种习惯。1441年有人留下遗嘱，赠送某修道院的修女，在沐浴后可以得到一杯啤酒。这种心意大概很难理解吧。

无论如何，都一定要保护人们不遭受饥饿及寒冷之苦，所以施舍中也以食物及木柴最多。一直到19世纪初期，法兰克福的市公所旁还有被称为“穷者之洞”的地方，在那里一直都烧着火盆，让穷人取暖。19世纪以后，不知道是不是这样的穷人已经不存在了，近代都市中都看不到这样的火盆了。

但是，如果寒冷的冬夜里，城市中一直有某个角落燃烧着熊熊火焰，让满心烦恼的人或是失意者默默取暖的话，会如何呢？我这样空想着。现在或许没有中世纪那样的穷人，但是现代人郁闷，互相不信任对方，就是因为找不到人和人之间连结的牵绊。

在文化的底流

最近日本在各个领域都看得到，重新检视学术及文化的动作频频。这个动作，超越了以往近代经验科学的框架，让人感觉像是解放了人类的想象力，让感性自由展翅一般，不知不觉地为之吸引。虽是如此，但还是有一种难以信赖及不安的感觉，这是什么原因呢？

重新检视文化的作业，原本就必须努力跨越多方面。而负担学问和文化责任者的人际世界，还没端到台面上接受检视和批评。至今为止，重新检视文化及学问的动机，很遗憾地大多还是来自欧洲。在欧洲担任学问及文化工作的人们，他们的相互关系确实和日本有着本质上的差异。而且，这个差异是出自自觉的不同——这是现在知识分子在意识中如何看待自己过去和非知识分子世界的自觉。

我来举个例子吧。今日，当日本大学教员访问欧洲大学时，就算是语言不太流利，没法做知性的交谈，外国的教授还是以“我的同事”（Mein Kollege）来称呼，完全是对等的待遇。有时面对这些以国外研究员身份来访，却忙着观光旅游及寻找纪念品的教员，他们虽面露惊讶，却不曾改变“同事”的称呼。从这里可以看出超越

大学或国家的开放性同业意识。再看看大学图书馆，德国的大学都是国立大学，几乎没有例外，所以大学图书馆也是国立。图书馆除了对一般市民及该大学的教授、学生外，对全世界的大学教授、学生也都以完全相同的条件开放。

反观日本的大学图书馆，只有极少数的私立大学图书馆对一般市民开放。大学图书馆在原则上，只供该大学本身的教职员及学生利用，其他大学的教员除了特别请求外，是不能使用的。

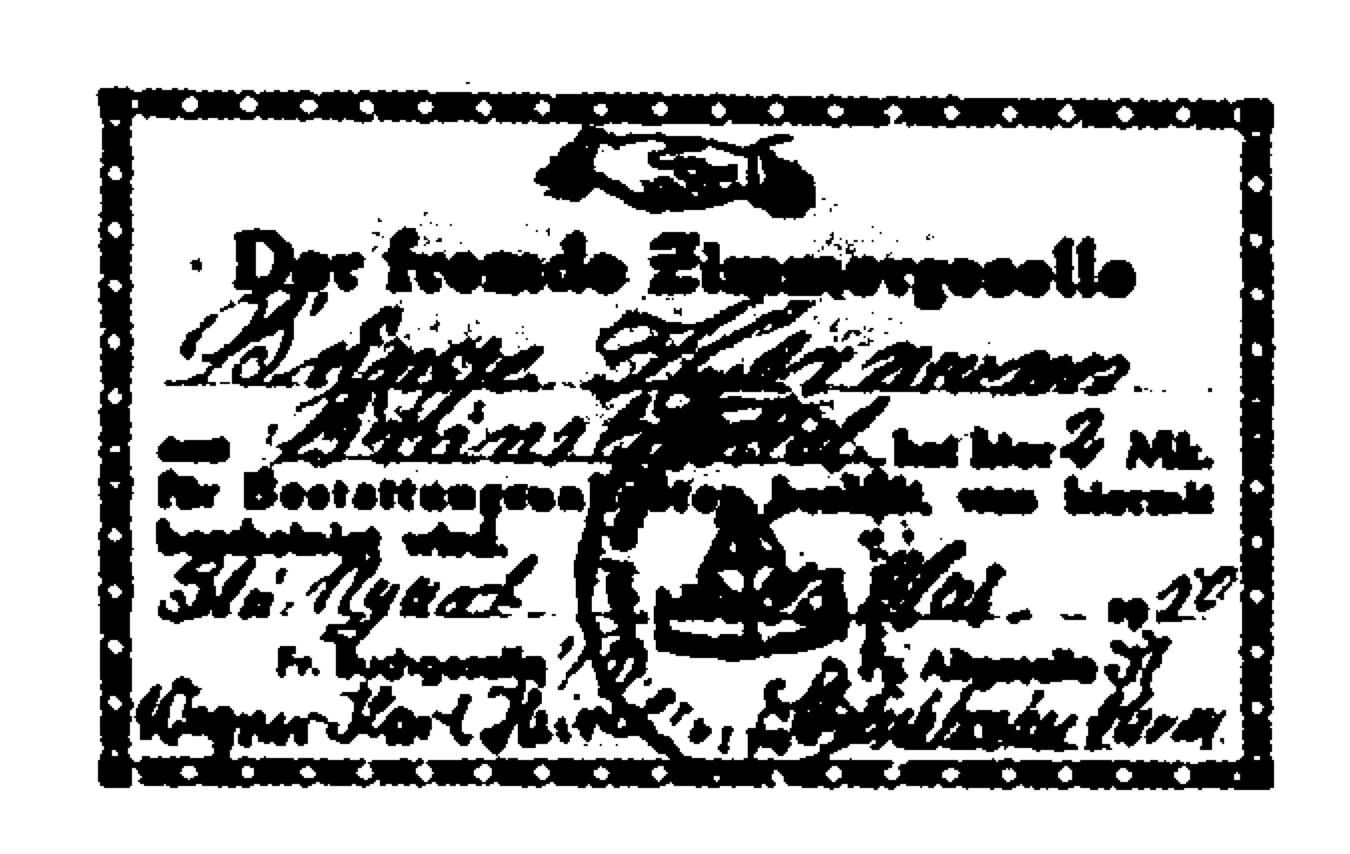
日本大学图书馆的封闭性，也正反映日本的学问对外封闭的事实，这也连带对应到学者并没有开放性的同业意识的人际关系问题。

构筑欧洲学问及文化的，本质来说是市民，欧洲文化甚至可以说就是市民文化。市民原本是生产经营者，在不认可劳动价值的封建社会中，他们筑起自己的围墙，在围墙内建立一个劳动有尊严，劳动价值受到认可的世界。这些市民不是商人就是手工业者。他们对抗贵族团体，成立了以商人为主的市民团体，其中再依不同职种，成立马具匠、职工、面包店等的手工匠团体，这也就是同业组织。一旦同业组织确立为一种拥有强制权的组织，没有市民权的工匠便也成立组织来对抗老板。工匠们互相订下誓约，在生病或有人死亡



游历工匠

时相互扶助。因为老板人数有限制，所以工匠在自己出生的都市多半当不成老板，为了取得工作机会，他们会离开家乡，在数年内流浪数百公里。



游历工匠的埋葬费支出证明书（1910年）

游历他地的工匠在抵达目的地的当天，立刻探访同业公会组织的酒店或是客栈。在那里首先要证明自己的身份。在使用文字记录的证明书以前，他们要以固定的台词及动作来证明自己。可以将之想象成直到近年都还能看见的流浪者首次见面时特别的问候方式❶。在欧洲，这种打招呼兼身份证明的动作，经常由多位工匠共同进行。也就是说，同桌的工匠们，会一起踏着固定的复杂脚步，让远来的客人加入其行列，来确定他是同行。在身份得到证明后，他们会为他介绍城市中的工匠，奔走于师傅之间找寻工作，在没有找到工作之前，游历工匠有权利向此城市的工会组织要求免费过一夜及饮食以及路费。这关系到组织名誉，是他们必须达成的义务。在这种紧密牵系的支持下，14、15世纪初，一直到19世纪，许多游历工匠走遍了欧洲各国。

语言不同、人种及习惯也不同的人们，同在一个工作场所工作，是欧洲各地数百年之间延续下来的习惯。关于这些工匠游历的研究极为少见。但是我认为，他们正是欧洲“文化”的根基，通过异质的风俗、习惯、传说及语言为媒介，一面将丰富的地区特色遗留下来，一面贯穿全体创造一个共通文化。

现在很多欧洲学者的姓氏如Webber（织工）、Schmitz（铁工）、

---

❶ 这里作者是与在日本某些特别职种的人们之间，一直到近代还看得见这类特别的打招呼方式作比喻。

Becker（面包工）所示，多是职业手工匠的后代，近代欧洲学问的世界，也是靠这些人际关系为底流而形成。典型的例子，如石匠同业组织而崛起的共济会（Freimaurerei）[1]。从事知识职业的人，他们的人际关系从历史的角度来看，乃是扎根于这些身体力行、生产物品的工匠世界。而另一方面，它也暗示着知性活动打破同业意识封闭性有深刻的根源。而欧洲人将文化再检讨的新机会定位为知识人尝试寻根的一种试验，由此也可以看出这个问题的深入及广大性。

[1] 17世纪成立于英国，是世界上最大规模的地下组织。

探求知识的愉快及日本的学问

——向近代欧洲的“协会”学习

在日本，所谓的一流，大多是以与官职及金钱的接近度为基准，就是一流大学也不例外，像是大学历届毕业生在官场占有率，或是在一流企业担任管理职的占有率等。当这些状况在大学内部成为规定时，不用说，研究学问的喜悦及梦想也就消失不见了。大学的初始目的变成培养官吏及法律人士，成为形成这种现象的必然。进入大学的学生，也引颈期盼学历能够提高自己社会及经济地位。

那么在那种地方钻研的学问还相同吗？就算研究者的目光幸运地投向学问，这个眼神的走向大多仍是学术界的统治阶层（Hierarchie）。听闻到这种事情时，我不禁怀念起近代学问的摇篮期——18、19世纪，欧洲各个都市中澎湃成长的各种协会。

当时在欧洲各地，相继设立了阅读协会、爱国者协会、美术协会、合唱协会、博物馆同好协会、历史协会等团体。每到星期六晚间，人们拿着乐器聚在一起，愉快的合奏，或是在市公所地下餐厅

里集会，研究自己城市的历史，组成研究古籍史料的团体。18世纪末期，在德国，光是阅读协会就超过二百七十个。到19世纪末，因为报纸及杂志的发行量非常少，协会设立一个房间，准备了报纸及杂志供人阅读，同时也是一个可以和他人交换读后心得的场所。

因为这些协会为市民自行组成，无关乎身份及职业，任何人都可以参加，退会、解散也完全自由。在协会中，人们就只有单纯的追求阅读、讨论、合唱等目的，初期入会既没有经济利益也没有提高社会地位的可能。所以教师、药店老板、肉店主人、神父等等各行各业的市民，纷纷加入个人喜好的协会，组成一个个在晚间合唱、阅读等兴趣的业余团体。

虽是这么说，但这些协会有一个理念。会员首先要忘记自己的身份及职业，互相在和气及愉快的气氛中享受音乐、读书及其他兴趣，同时这些兴趣都是以陶冶自我为目的。因为直接受到启蒙思想的影响，他们的理想是希望通过兴趣，实现更高等更普遍的人性。然后通过这种共同作业，贡献于自己城市中的共同利益，也为社会福祉尽一份心力。最后他们还有一个远大的宏志，就是把兴趣本身提高到带有客观意义的层次。

这样的协会完全是由市民自动自发的产生，不用说，在当时产生了一种空前而全新的人际关系。16、17世纪的人被封建思想所拘束。家庭的牵绊、身份的牵绊、宗教的牵绊等限制了他们的行动。经由宗教改革纾缓了教会的牵绊，又借由法国革命，给身份的牵绊最后一击，市民从所有的牵绊解放之后，感受到自立及孤独，于是和同好一同实现自我个性及兴趣，借着建立这样的空间，克服心中的不安，也通过这些找寻到人类新的可能性。

这些协会是由非职业的一般人所组成的私人组织。例如音乐社团（Collegium musicum）等，后来连自己并不演奏只聆听他人演奏的人或演奏家也都入会，甚至发展成公开的音乐会。众所皆知，巴赫

在莱比锡就曾为这类社团协会指挥过。

还有，历史协会也是完全外行人的聚会。在资料馆员的指导下，他们编辑的地域资料，在今天依然是研究学问不可缺少的重要史料。很多设立超过两百年的历史协会，在今日已经是研究德国地域史时重要的据点。在这里知识及学习的喜悦，培养出伟大的学问。

贵族或是市民超越身份及职业的界线，互相交换对于音乐或阅读的喜悦，这些曾梦想通过这种行动，改变人类及世界的人们，其心愿充分表现在席勒的诗《欢乐颂》中。每当我听这首由贝多芬作曲的第九号交响曲合唱时，我就会觉得，对于德国各地都市中，多数人超越职业及身份一起聚集、合唱的集团而言，这首合唱曲不正是一首唱出他们愿望的愿望之曲吗？可想而知，正因为这些合唱协会的存在，才有了这首交响乐曲的成立。

在一个做学问已成为有利于就职及提高社会地位之前提的地方，是不可能期待人们充满喜悦地去探究知识的。这种喜悦，现在也只有在这些自由社团中还存在吧。



诗人路德维希·蒂克（Ludwig Tieck，1773–1853）的朗读场面

自由集会的时代

和同为做学问的人士接触中得到欢乐和愉悦的经验，已经离去甚久矣。现在，连一同学习的愉快、欢乐记忆也都淡薄了，做学问或学术界的集会也只是“工作的一部分”，有时甚至有一种尽义务的感觉。

不久前旁听的一场学会中，演讲结束后的发问先后要遵循学会的长幼顺序，还特别分配好重复问一些已经知道答案的问题。如果有人敢破坏形式的发言，全体人员就紧皱眉头，尝试对这个异类视而不见。年轻的研究者在这样的气氛中也就失去提问的勇气。此外，提问的时间、回答的时间都极为有限，司仪宁可急着在预定的时间内结束讨论，也不愿意深入问题。

正因为有这种情况，所以很多人不愿出席学会演讲，只出席联谊会。至少，在联谊会上没有一定的发言顺序，最重要的是多了个人接触的机会。大学教授中，不出席学会演讲，但是年终会或是欢迎、欢送会则一定出席的人，也都是抱持着相同的想法。因为在那里，至少有时可以听到人事及评定的真相。

这样的事不论在哪里多多少少都看得见，真正心底的话不能在公共场所说。在现今这种社会，和周围意见的协调，比理解事实真相还要重要。这种默契充斥在我们生活四周。一般人认为这种缄默的态度可以确保现在地位，就算不能保证社会地位上升，但至少可以防止社会地位坠落。不想接受这种气氛的人，便不出席学会，保持一种“孤高”的态度。但是对年轻学者来说，所谓的“孤高”不过是孤立、孤独，相当于受到冷落。

长年听闻这种状况的人，甚至放弃希望，认为在现代市民社会中，这是唯一的生活方式。但是其实若是将视野稍微放远一点，便可以发现，这种学者的人际关系模式，并不是自古流传下来的。从我粗浅的见识中，也知道在18世纪末到19世纪初的德国中、小都市，或是第二次世界大战不久后日本的人际关系，似乎有着联系着我们希望的东西。

在这里，我想在近代学问及大学的成立前夕，从18、19世纪德国的状况中，举几个实际的例子来看看，业余者与专家的关系、平民和学问的关系，以及学习同好之间互动的欢乐及愉快。因为正是学问研究者的人际关系状态，不但限定了该国的学术界，也限定了其学问的状况，而且，它也会形成一个国家的学问及文化的根基。

*

从前的史学史或是近代学问史，几乎没有例外地，都以学派或是在学派中所产生的著作内容为对象，但对这些著作可能的背景及读者，大多没有触及。也就是说，这里面只提到“学术界”中出现的人物及作品。但是，在德国史学研究中，只要多少有点涉入的人士，都会因为其中开阔的世界瞠目结舌。而他们与日本历史研究组织的极大差异，也经常令我们不知何去何从。令我们惊奇的并不是

优秀的学者或是优良书籍，而是在于，德国历史研究虽然是以大学为最高指挥，但仍有独立于大学之外的各地都市或村落的民间组织深入历史来作为支撑，当我们发现这点时，则深深体会到其间在困难中研究所得到的累积与厚实感。

在德国，几乎所有城市里都有古籍资料馆，馆中有人们夸耀悠久历史的“历史协会”，资料馆馆员以民间人士为主，长期不断地研究乡土历史。这点在其他的文章中已经介绍过了，这里就不再重复（参照“德国的地域史研究”，《地方史的思想及视野》，柏书房）。约翰尼斯·米勒（Johannes Müller）编的《德国十九世纪的学术研究及结社》（*Die wissenschaftlichen Vereine und Gesellschaften Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert*，1883–1917）中网罗了19世纪各种协会的名单，文献目录共三卷。光是“历史、前代史协会”在一百四十一个都市中就有一百九十一个团体以上。这些历史协会从事古文书籍编辑，出版发行100年以上的乡土史、地域史研究杂志。而资料馆则是历史协会的中心，在此常会看到大学教师、学生及一般人相邻而坐，一



在椴树下舞蹈的人们（1609年）



十二位兄弟馆（养老院）的记录员（1438年）

起阅读古文书籍。想要进行真正史学研究的人，不是到大学，而必须造访这些资料馆。德国历史学的基础，正是来自这些地方上的历史协会，其主体是由民间人士组成。

今日我们会以为，这些民间人士应该是学问的门外汉。但是，对求知的欲望及热情，其实是不分门里门外的。不只是历史协会，18世纪末至19世纪，在德国各地，成立了很多因嗜好或共同利益而组成的团体，像是读书协会、博物馆协会、合唱协会、体育协会、农业协会、咖啡协会等。因为其总数相当可观，也十分活跃，“使得协会形成的网目覆盖了市民整体的生活”（尼啤地〔T. Nipperdey〕）甚至可以称此时为“协会时代”。还有，近代有名的爱乐（Philharmonie）协会或是历史学会等，很多都以这些协会为母体。然而在从事学问史研究时，遭到不当漠视的“协会”，其真正的主体究竟是什么？

*

协会（Verein）是一种自由结社，入会、退会、解散都很自由。它和会员的法定、社会的身份无关，会员加入协会后，在社会和法定的身份也不会因此上升。在协会中，人们可以自由地追求他所设定的目的。具有这种特性的协会，从18世纪70年代开始，在德国各地诞生，当时可说是全新形态的单位。

当然，在这之前也有某种形式的团体。我们首先联想到的会是村落共同体、都市共同体、同业公会（同业组织）、教区共同体等。但是这些团体并非基于个人意志自由组成，而是与家庭、身份及宗教等生来即有的纽带所决定。中世纪社会的人，可以说基本上是生活在这三项纽带中，他们之于国家、宗教、社会，并不具有独立自主的关系。

在这样个人埋没在全体或是各个团体的限制下，对于拥有固定

地位的人而言，中世纪社会是一个充满愉快气氛、音乐及伙伴意识的世界。王侯贵族们拥有乐师自是不在话下，纺织匠、鞋匠、面包师傅等工会组织伙伴组成有名的工匠歌手工会，星期日聚集在工会馆唱歌。当有伙伴过世时，就会敲响城中的教堂钟，大家唱歌送死者到坟地。结婚仪式或祭典时，也会邀请乐师。卡尔·布贺（Karl Bücher，1847–1930）的《劳动及韵律》（*Arbeit und Rhythmus*，1919）收录的歌曲，正传达了劳动及歌曲组合的气氛。

然而，宗教改革却给处于这种氛围的中世纪世界重重一击。宗教改革之后，有一半教会被迫关闭，修道士不再歌唱，管风琴或定时的合唱声也听不到了。短短时间内，歌声从德国各市镇里消失。路德看到这种状态如何地让人们变得沮丧，决定以教区共同体作为主体，组织新的教会音乐。中世纪教会试着以仪式（Liturgie）营造出民众生活规范及规律，但是路德将之捣毁之后，欲以音乐来补此欠缺。于是在维滕堡（Wittenberg）组织了自发性的教会合唱团（Kantorei）。之后，德考（Torgau）等其他地区也有这样的组织出现，手工匠、农民、市参事会员、神职者、医生等都加入了这种组织，在宗教之下，开始展露个人的解放。不久后的1588年，纽伦堡有十二名市民共同组成了“音乐社团”，成为世俗人士组织音乐协会的先驱。但是，这类协会到现在还是存有浓厚的工会组织色彩。身份的差别从服装上的不同就明显表现出来，手工匠以下的阶层无法入会。而协会最大的功能还是附属的宴会部分。

当然，中世的Zunft不光是同业组织而已，是一种从会员出生到送葬全包的同僚互助团体，所以一有集会必定少不了饮酒吃饭的安排，享受酒后加入合唱的愉悦，人们不但暴饮暴食地吃喝，更少不了饮酒狂欢。后来新的音乐协会也加入，于是当有婚礼及葬礼时就有合唱表演，特别为了参与宴会的优点而加入协会的人也增加了，因此，入会费及年费高涨，对低层市民而言，加入音乐协会变得很

不容易。不论怎样，在宗教改革之后，因为宗教的束缚转为宽松，因而产生了这类音乐协会。

18世纪末，维系中世纪社会秩序的两大束缚——家庭及身份都陆续崩毁。家庭束缚的破坏，可说是欧洲历史上一件大事。因为家庭、家政是形成所有农民及贵族文化基础的社会形象，并且到19世纪为止，它一直是欧洲社会结构的基础，即使几千年来统治阶层的政治形态有了结构上的变化，其实体也几乎没有受到影响（布鲁南〔O. Brunner〕，《完全之家及旧欧洲的家政学》），这是因为家庭在古代和中世纪社会中，占有极重要的位置。从亚里士多德到16、17世纪《家庭之父》（*Der Hausvater*）●为止的家政学，是一种从家庭人际关系及人类活动的总体，即夫妻、亲子、主仆的关系开始，到所有家政及农业，包括伦理学、社会学、教育学、医学、农业、矿山学等跨越各技术领域的理论复合体。

17、18世纪时市场经济的发展，使得旧有的家庭开始崩解。家分解为经营及家庭。丈夫的工作被市场经济的理论摆布，接着，失去了保护家庭的力量，家长的权威也一落千丈。家庭的解体，成为许多小说中的题材。同样的，市场经济的发展，也使得将基础置于家中的贵族领地开始分解，身份制度也在此跟着解体。法国革命是解体的巅峰自是不用多说。于是在宗教改革之后的1800年前后，德国的宗教、家及身份的拘束也开始崩解，在此之前人们一直生活在教区共同体或身份、家的传统生活样式中，将传统的习惯当成是生活规范，现在却要赤裸裸地接触“近代社会”。这种情势在都市尤为明显。

17、18世纪时，这种状况在全欧洲大规模地展开，其中住在

● 为18世纪德国植物学家奥图·封·缪希豪森（Otto von Münchhausen，1716–1774）所著。

德国都市的市民，和英国、法国有着相当不同的状况。德国不同于英、法，土地一向由数百名封建诸侯割据，长时间处于连首都都没有的状态。因而外国军队的占领为这种状况带来很大的转机。菲德利克·登堡（Friedlich Derneburg）说："遍及社会全体的结构遭到解体，位于下阶层的构造单位有了自主性，而生活在其内部的个人，也悄悄地获得自己做主的新可能性，换句话说，就是获得教养的可能性。""德国借由外国军队的征服，至少因压抑而带来新的社会统一，在精神领域上的各种运动，也可以暂时自视为政治独立运动。撤废居住地、身份、职业的种种限制，克服地方割据的政治限制等，与新学问、学术交流执意限定在德国文化圈、打破种族的束缚、开拓新的精神领域等动向合为一体。这样一来，对于生活方针的决定，在社会性上或精神上都形成了一个新的结合点。这个崭新的上层结合团体，换句话说，就是决定方向的新地平线，在社会性、政治性、精神上，都成为了民族或国民。"（海姆·薛尔斯基〔Helmut Schelsky〕）海姆·薛尔斯基是将1800年前后的这种状况，与1945年以后的德国作比较。

也就是说："当国家、经济和其他巨大机构的关联突然遭到破坏，各别的个体只能仰赖家庭、友人、邻居、村落等基本关联。于是从涵括整体的政治、事业及其他社会义务中解放出来的个人，在被比以前更强大的力量编入社会时，他们就会从事以前没有余暇也没有自发意愿结交的亲密交友关系，并可培养出个人的兴趣和对教养的关心。"

*

这就是协会成立的社会史背景。因为协会是以个人为基础，这些人都已经从身份、宗教或家庭中独立出来了。人们意欲靠教养及

理想来克服从传统束缚解放后的不安，他们结合成立的团体就是协会。但是协会成立的背景，还有一项重要的理由。应该可以说那是文化市民化的事实。早在18世纪末期，各地成立的读书协会就是这样的例子。

读书的历史可以溯及美索不达米亚文化时代，具有古老的传统。18世纪后期，发生了恩格辛（Rolf Engelsing）所说的“阅读革命”的现象。

18世纪以前的人本来就有读书的习惯，但是，他们不是少量阅读，就是一本书反复集中地阅读（精读）。由于书籍的总数很少，读书的目的倾向以基督教式的教养为中心，就连在18世纪前期，人们“与其说将书读得通透，不如说他们就是活书本”，父亲一辈子反复阅读的书，乃是重要的继承财产。新英格兰的罗博·侯尔（Robert Holl）读过一百三十四次《圣经》；1781年到1792年间，面包师马鲁钦（Jaruschins）把汤玛士·亚·坚比斯（Thomas a Genbis）的《圣基督学》读过三十七回的故事等，被一再传颂。也就是说，书本具有权威性。

但是，到了18世纪，书本开始失去了权威性。莎士比亚时代，书本还是一种神圣的存在，在17世纪，随着自然科学引领的世界观的成立，以及流行概念及时钟的普遍而导致的时间意识改变、报纸杂志传布等原因，书籍的地位开始动摇。到了18世纪，亚里士多德主义对社会的影响逐渐式微、拉丁语地位不稳，书本的权威终于崩垮。但是新社会虽然让书本失去旧有的权威，书本本身的价值却反而提高。

18世纪以后，读书的模式有了关键性的转变，由原来的集中阅读转换成多读型（泛读）阅读。同时，原先阅读的对象也从圣经、教养问答书、信仰书转为杂志，政治家传记等。以前的基督教式阅读，书本为担任引介到死后世界的角色，观察社会事物，只是帮助人们理解死后世界的手段。而报纸、杂志正是以社会为对象的刊物，在全面展开市民革命及市场经济中，这些报纸、杂志打开了一个新

的地平线，人们贪婪地读着。这些知识、情报每天更新，自然舍弃了反复阅读同一篇文章的集中式阅读，而泛读不可避免地成为普遍性的读书方式。

虽然在文化上呈现这种现象，但从另一面看，德国既没有统一的权力，也没有首都；不像英国一样经营海外殖民地，也不曾发生像法国一般的政治革命。德国人没有具体的环境教育人民思考及行动，走向世界政治的广大舞台。但是自古滕堡●之后，德国的印刷术和书籍生产领先他国，在这样的经验中，从原本受身份、宗教及家庭束缚里解放的人们，一举变成读书人。引据R.威达（Rudolf Schenda）的统计，18世纪的中期，德国的读书人口为成人百分之十，1770年为百分之十五，1800年以前为百分之二十五，1830年前，六岁以上人口上升至百分之四十。当时的人口估计约为两千万人。

在读书人口急增之下，书本的生产供不应求，于是各地设立了读书协会，据说超过了两百七十个团体，如果加上租书店，数字可升至数倍。据说人们通常一个星期内阅读两本书及杂志，在特定的场所讨论书的内容。书本的价格还是很高，赫兹（Harz）的碎石工人在1860年要买席勒著作集共六卷，至少要花四个星期的收入，19世纪初想加入柏林的读书协会的劳工，需缴十二至二十达林的年费，约为年收入的百分之十至十五。对下层人民而言，读书的世界仍然不容易进入。

*

但是在这个时期，各地成立的各种休闲及教养团体、协会，在

● 古滕堡（Johannes Gensfleisch zur Laden zum Gutenberg，1398–1468）。出生于德国美因兹，发明活字印刷术，印刷了一百八十份《圣经》，使西方人文、科学得以快速发展。

德国的市民层中产生了新的纽带。1815年之前的各种协会，因为其聚会有很强烈的超越身份性格，贵族们也不得不以市民的身份参与活动。协会中各种身份及职业的人共聚一堂，相同的兴趣为唯一的牵系，在和气的气氛中，这种兴趣的享受，从启蒙主义的意义上，为新人性变革助了一臂之力。1802年计划完成的一个协会，就明白宣示《以理性的自由及平等的原则为基础，无视社会阶层、地位及身份，以人性及品味为唯一的守则》。

星期六的晚上，加入历史协会的白发老翁，显得有些局促不安，他窥探妻子的脸色后，急忙赶到市公所的地下餐厅集合。在那里为了将自己城市的古文书做成铅字，大家一再反复讨论，试着解读那些看不习惯的古文书。不用说，资料馆的馆员也会在一边指导。当工作告一段落时，他们饮葡萄酒或啤酒润喉，唱歌聊天，度过一个有意义的快乐周末夜。他们心中有一股自傲，即是救回自己家乡已散失的遗产，亲手挖掘出家乡的历史。那是在外国军队占领时，德国市民未能达成的生存价值。

同样的景象也可在合唱协会看得到。宗教改革之后，合唱协会是最早组成的民间音乐协会。之后，音乐协会在教会音乐与世俗音乐的拉锯之间逐渐低迷，却随着市民阶级的抬头，而获得以艺术歌曲为中心的活动机会。根据汉斯·修陶丁葛（Hans Schutaudienger）所记载，J. A. 西勒（Johann Adam Hiller，1782–1804）的歌，当时人人传唱。这位西勒在莱比锡设立了音乐社团。这样一来，音乐的范畴也和读书一样，由听众、观众层形成。在这样的背景下，C.范西（Carl Friedrich Christian Fasch，1736–1800）于1789年在柏林成立了合唱团体，后来成为歌唱学院（Sing-Akademie zu Berlin），发展成为每星期聚会两次练习的协会。范西努力使这个协会和旧有为了吃喝而聚集的协会不同，所以让这个协会大为成功。从18世纪末到19世纪初，这类协会在各地显著增多，德国人终于可以自己演奏海顿的清唱剧

《四季》。在此之前，德国必须请意大利的歌手来唱。他们的合唱也和历史协会的活动或是读书协会的阅读没两样，一面和伙伴合唱，一面梦想着一直未能实现的祖国统一及四民平等的世界，以及新人性的确立。我想，贝多芬为席勒的《欢乐颂》谱曲写成的第九号交响乐合唱，不就是呼应了各地成立的合唱协会人们的想法吗。那首《欢乐颂》合唱，正如实展现了这个时代所有协会的精神及气氛。

其他还有博物馆协会、咖啡协会、体育协会等在各地成立，其中很多到19世纪40年代为止，一直还保持类似的特性。到底他们在什么样的条件下，才能产生这个令我们现在人羡慕的协会气氛呢？曼海姆的协会创立文稿中说："协会是一个和伙伴享受高尚兴趣的自由集会，达到此目的的手段有文学、音乐、会话及游乐等。一般市民社会的格式或习俗和协会无关，在这里人人平等。夸耀其头衔的人，不允许加入这个将欢乐及文化神格化的场所。"简单地说，即使加入协会，在那里除了享受兴趣及学问、游戏及会话之外，没有任何社会、经济的实际利益。

*

但是这种牧歌式的状况，在1819年后逐渐改变。因为多种类型的协会，通过自由的讨论及会话，自我强化了政治性格，以至于在1819年、1832年至1834年，政治性的协会遭到禁止。拿骚的官员K. F. 依贝（K. F. Iber）表示，"相信市井小民可以参与德国国家层级的大问题，乃是完全无知及违背法律的想法"，完全否定协会的政治性存在。从1819年的卡尔斯巴（Karlsbad）决议，到1848年革命之间，当局一直进行包含历史协会在内的协会非政治化作业。同时协会内也分化成拥有专门技能的人及技术水准较低者，专家及业余者的悬殊分隔逐渐明显。在这种状况中，国家培育协会的政策，也朝

着改变协会原貌的方向为主。19世纪后期之后，协会及国家之间的关系，经过这些复杂的过程，在培养专门学问方面，一直持续着紧张的关系。

从封建身份制社会转移至阶级社会的期间，协会担任了不能忽视的重要角色。协会以独自的形态促进了个人从封建性拘束中达到个人解放，居功阙伟。同时，它阻止了比近代阶级更尖锐的分化。也就是说，在协会中，虽然只是短时间，公、私之间幸运地结合在一起。即使对年轻时期的洪堡●而言，协会也有很大的意义，它孕育了德国一般的知识分子，同时也是德国以柏林大学为制高点的教养理念的根基。于是，19世纪初期，在外国军队支配下的德国，协会带来了无可比拟的历史功能。

当今日学问及大学中的学习成为提升社会地位的一种手段时，18世纪末到19世纪初在协会聚会者的精神及气氛，真是令我十分怀念。

● 洪堡（W. V. Humboldt，1767–1835），是德国近代最有影响力的文化学者，他对语言学也有重大的贡献。同时他亦是洪堡大学的创办者。

西德的地域研究史及资料馆*

一

若要说起西德的地域史研究，只要像一般那样，提出关于当地地域史研究的成果报告就够了吗？若真是如此的话，就必须领悟到我国历史的研究，和西德的地域史研究，在方法及组织上有某些程度的共通及相异之处。但是，无论怎么想，现在这时候都还没有近似那方面的东西。为要叙述德国的地域史研究，就必须从地域史研究在德国的历史发展开始说起。这样一来，就会探触到历史研究在西德的社会性结构，即使就西德学问的社会性意义来说，也可窥见在历史学上的领域。因此本篇首先简单地展望西德地域史研究组织产生的历史，接下来指出现在地域史研究上的两三个问题。

* 作者写作此文时，西德仍然存在。——编注

二

说到德国的史学，我们脑中通常浮现的是兰克[1]或是兰普雷茨[2]等著名学者及其学派，对大学研究者之外的阶层，则完全不加以注意。但是，这种想法是明治时代之来，日本历史学特异的社会构造下，所规定的一种极为单向的看法，更遑论它是多么不正确的了。的确，尼布尔（Barthold Georg Niebuhr，1776–1831）及萨维尼（Friedrich Carl von Savigny，1779–1861）等的史籍批评家，基于史料评论成立了近代历史学，是不可否认的事实，但经由战争推翻了拿破仑的统治后，令他们这样攻读于“历史学”研究的结果，虽然接受的方式不同，但也鼓励了专门历史家以外的人们，他们则在各自身处的社会环境中，寻找到适合的形态，走进历史研究的道路。这种一般人的历史研究，的确产生不了像蒙森[3]的罗马史或兰克的世界史那样的大典，但是，它构筑了市民的历史意识，并以各地的古文书集、地域史杂志编辑的形态，一直持续到今日，形成了现代西德历史学的基础。无视于这些朴质、持续的努力，只就可达学术研究顶点的部分进行学界展望，这也许有助于所谓的学界，但也仅只于此。

再说，这种民间发起的历史研究，据点在“历史协会”（Geschichtsverein），据海姆佩尔所说，其设立年代分为四部分。

第一部分为1779年至1819年设立的，海姆佩尔认为其特征在于“基于共同利益及爱国心”。启蒙主义思想在德国通过德语相关作

---

[1] 兰克（Leopold von Ranke，1795–1886），德国19世纪最重要的历史学家，也是西方近代史学的奠基者，他主张实证主义，确立以科学方式从事历史研究。

[2] 兰普雷茨（Karl Gotthard Lamprecht，1856–1915），德国历史学家、对中世纪经济史著力甚多，著有《德国史》十二卷。

[3] 蒙森（Theodor Mommsen，1817–1903），德国古典学者，也是法学暨历史学者，曾荣获1902年诺贝尔文学奖。

品，和德国史相连结，事实上，法国的重农主义思想，通过对农业社会及共同福祉的关心，而与地域史（Landesgeschichte）合流为一。于是，17世纪以后，莱比锡的“德国协会”改称为“德语及古代研究的德国协会”。这个时期各地区的历史，大致上的方向在于关注实际性的共益，进而改善地区，国家的历史便成为默泽尔[1]所谓“爱国者”的幻想对象。所以这个时期的历史协会除了历史研究的同时，也将自然及技术的开发当作研究对象。

第二部分为1819年至1848年为止，具有“前三月时期（Vormärz）[2]的性格”的协会。解放战争之后的历史协会，虽然以爱国心来维持，但也变得保守，抱着与其改善不如维持现状的目标。的确，此时Monumenta[3]的事业正要开始。Monumenta是斯坦因（Heinrich Friedrich Karl Reichsfreiherr vom und zum Stein，1757-1831）为诸侯国家的压力，自政治界退隐后，隐居于卡本堡（Cappenberg）而开始的事业。历史研究逐渐与共同福祉脱钩，也与相对应的自然科学、技术、农业等研究分离，所以这个时期可以视为狭义的历史协会成立。但同时，这个时期的历史协会，多为宫廷中的大人物所把持，市民中最多只有神父、法官及教师等人。这些历史协会也介入国家及分立的诸侯国家的政策。

第三部分为19世纪的50年代至80年代设立或改组的协会，其特征为和自由主义的妥协中，走回保守派组织及学问的路子。这个时期，也是建设全德规模的美术馆及博物馆，并由国王召集的研究者，以大学或是历史协会之外的历史委员会形式，成立协会的时代。这个强而有力的团体以研究德国史为目标，对历史协会而言是一大威

---

[1] 默泽尔（Justus Möser，1720-1794），德国政论家与诗人。

[2] 1848年3月柏林爆发革命，在此之前一段时期被称作前三月时期。

[3] Monumenta:（Die Monumenta Germaniae Historica〔MGH〕）一个研究德国历史的研究中心，以研究中世纪为主，次研究中心也出版了以中世纪德国史为中心的研究杂志。



抄写福音书的人，寇德·阿弥阿提努作
（Codex Amiatinus，689–716）

胁。而且这个时期在历史协会中已开始有所谓的专家及业余者的对立。

第四部分为1890年至1900年前后为止设立的协会，不用说，这个时期在各都市、地区都已有历史协会的存在。这是因为帝国重建，理所当然地以过去为题材，像尼采问的"历史对于生存的功与过"，因此被视为是反时代性的时期。

如上述情形所形成的历史协会，其会员当然大多是老师。因为协会的性格，资料馆馆员也一定会加入，但是却几乎没有大学的历史专家。工匠的师傅或是肉店店主也来参加。因为最初结合的动机是像哥廷根·翰组合（Göttinger Hainbund）❶一样，在浪漫的运动中酝酿而成，并不是只以钻研学问为志。18世纪以后，德国农业等关系的变化及工业革命的结果，荒地遭到开垦，矿业特别是石灰产业爆炸性的发展，如维斯特法伦或是莱因沿岸（Rheinland）等工业地带也逐渐改变面貌。在这段期间，工业化的领导者梅维森（Gustav von Mevissen，1815–1899）等创设了"莱茵历史协会"（Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde），他们和兰普雷茨等人取得联络，开始努力保存即将消失的东西。19世纪是自然科学及经济发展的世纪，同时也是历史性的世纪。他们开始努力挽救及搜集一些在资本主义发展中灭绝

❶ 1772年由学生组织而成的诗人组织。

的东西，绝不只是单纯对古老事物的兴趣或是收藏的嗜好。这些努力的根基来自对人类存在平均化、国家权力的强大，远离故乡的无产阶级增加等问题的忧虑。原本聚集于历史协会的人们，并非都对这些问题的根源有敏锐的观察。他们的目的十分单纯，只不过：(一) 希望将历史知识普及一般人，而自己也能为此尽一份心力；(二) 搜集、保存历史研究的材料，并能加以利用；(三) 自己研究关于历史的种种现象等。所以，有时配合情势，也能营造出一股适合保守势力的气氛。但是将历史资料这么有系统地整理成一般都能利用、研究的状态，这个基本方针，与其成为单纯的登高一呼，不如当成持续有效的文化批判基础来得有用。

历史协会就这样在工业化的风暴中，拯救出渐渐失散的古文资料。同时也编辑古文书集（Urkundenbuch），或登载在协会杂志中。历史协会不只是刊登史料，它们也是将有纪念价值的对象（例如绘画、家具、道具、衣服等）收集至博物馆的先驱者。历史协会唤起一般人的历史感，对市民、国家或共同体担任了教育者的角色。

但是当历史协会不光是从事史料搜集及刊登、杂志的编辑等工作，也负担起国民历史教育的推手时，专家及业余者的关系便再次成为棘手的问题。对于这个问题，历史协会一方面在人员结构和组织上提升其学问，另一方面则把许多工作让给新成立的历史研究组织，借此寻求解决。无论如何，后来都产生以专家为主流，一般会员成为协会刊物阅读者的倾向。当然，这里所指的专家也包含神职人员、法官、文献学者等，当他们年老退休之后，定居于一个场所，便以专家身份成为主要会员，并非只有历史学家才是专家。前面提及历史学及土壤学等的差别，也是延续了19世纪历史协会学问化的方向。当时的史料发掘完全来自乡间医生或是药局老板等学问爱好者的手。帝国实现了统一的期望，德国各大学大力推展历史研究中心，历史协会也不得不从昔日在某个老餐厅地下室的一张桌前，聚

集起来一面喝葡萄酒或啤酒一面讨论历史的19世纪初牧歌的方式，改变为较具组织化的团体。

现在西德每个都市都有属于自己的历史协会，几乎没有例外，就连州郡也有自己的历史协会。此外像哈尔兹（Harz）或是弗兰肯（Franken）等具自然、历史一致性的区域也有历史协会，这些协会每年发行大量杂志，其中有很多如前所说具有百年以上的历史。现在每个州都成立有“历史委员会”，主要是制作文书集及历史地图、地名及耕作地名的集成，法规习惯的搜集，部落形态、废村等研究，成为地方史的研究中心，但是这些工作绝大多数是以前历史协会着手开始的。在这样的意义上，其实德国近代历史学的形成，那些非专家的市民所组织的历史协会可谓劳苦功高。

三

如前所说，市民的历史协会在德国近代历史学的形成上，具有不可忽视的重要角色，这种情形之所以可行，其原因在于19世纪德国各大学的历史研究，对地方史没有很大的兴趣，他们多是以政治史为研究中心，也就是说只处理“大状况”。乡土研究则被嘲讽为退休老人或是学问爱好者的休闲工作。但原因不只如此，历史协会还组织起来，将其热情用于在极有学术价值的工作上，使得各个地区存在的资料馆成了很大的支柱。

在德国不论是哪个团体，原则上都备有资料馆（Archiv）这样的单位。不论哪个团体，都有必要保存会议记录、账簿、档案类，因此便成立了大小规模不等的资料室。大学、医院、公司、工会、都市等各有各的资料室。原则上任何身份的人都可以使用这些资料室中的资料。本稿目前所提到的是和历史有关的资料馆，然而它不过是各种生活范围中广泛多种资料室的一种。在德国历史研究上会使

用的资料室，主要为联邦资料馆，州立资料馆，都市资料馆，乡村资料馆，贵族、教会或修道院的资料馆等，探求这些资料馆成立的起因，就必会遇到贯穿德国史的文书主义原则。而寻找德国史中文书主义原则的历史背景时，也必然要解释欧洲文化中极为特别的构造。我不打算在这里直接碰触这么大的问题，但是至少我必须指出，德国文书主义的原则，是来自罗马的传统，更别提从中世纪以来一直由圣域各权力所支撑，而且它在德国呈现的形式，也和欧洲其他各国多少有些不同。在欧洲，关于人类行为和文书（Urkunde）的关系，不得将基督教排除在外论之。基督教最值得一提的，便是通过教会掌握巨大的权力，而它在中世纪德国也呈现出与他国不同的关系。各个团体或是掌权者的权益，常常靠着文书来保护，提到中世纪法律意识，可以说文书资料就是权利所在，失去文书也就是丧失权利之意。所以地区管理者都必须将其地区的特许证、让渡书、法规、信件等，以可以经常提出的形式，依组织分类、保存。这类文书保存在中世纪后期都市成立之后，在都市里也同样将都市法等各式各样的证明文件加以收集，这些文件很明显地成为市民权利的根据。在德国，除了三个19世纪才建立的港湾城市之外，历史记录几乎都可追溯到中世纪晚期以前。其他城市皆遵循中世纪晚期以来的传统，成立了都市资料馆，自从开馆以来，各馆即不时扮演保护市民权益的角色。本来必须避免将日本现在讨论的


图书馆员的讽刺画

市民概念与中世纪后期德国都市的市民相提并论，但是，有一点是可以确认的，德国都市将资料馆作为共同权益的具体根据地，直至今日仍然守护着市民的意识。

这类资料馆设立的首要目的就是为了保障地区及团体的利益，所以本来就不可能迁移至其他区域。但是，在现实上也曾因为掌权者通婚使若干领域统合，而造成资料馆相合并的事，但也有如沃芬布特家（Wolfenbuettel）家庭再次分离的状况，这样一来，便会产生合并后又要重新分类的麻烦及往往十分滑稽的状态。在近代国家形成后，资料馆已不再是各掌权者手中的私有财产，渐渐转为公共的性质，执政者为实现国家统一，虽欲强行将资料馆统一，但当时各地的资料馆脱离各权力者的管辖后，其地域共同意识的性质渐次增强。当普鲁士完成统一，德意志国家形成时，唤起各地区资料馆的激烈抵抗，在各州政府层级的妥协下，尽管第二帝国[1]成立，各州人民的意识及其据点的资料馆却未必能统合成功，州意识一直到现在依然强烈存在。

四

20世纪初起，特别是第二次世界大战结束之后，西德地域史研究有了飞跃性的发展，其组织也有了大幅的改变。就如之前提过的，每个州都设有历史研究委员会，和各地历史协会并立。除了由专门的历史学家专心研究地域史外，各大学也设置了地域史研究所，试着以科学化历史学的地域史研究，来补足长久以来乡土史研究的弱点。在所中，他们运用部落史、考古学、地名学、民俗学、土壤学

❶ 一般而言称神圣罗马帝国为第一帝国（962-1806），普鲁士王国完成的统一的德国帝国（1871-1918）为“第二帝国”。第三帝国为纳粹帝国。

等所谓的“历史补助科学”，对各地区的权力关系、社会构造、村落分布、语言分布等进行客观的研究，也在方法上舍去原有州的框架，以掌握各时代全面性（尤其是中世纪）为目标。因此，地域史的研究得以自乡土史研究中脱颖而出，成为历史研究的中枢。但是现实的地域史研究，常常在特定的社会状况及时代条件下进行，虽说组织整理完备，也不表示一切都能顺利推动。西德的地域史研究也在这点上有各种的问题。

首先是很明显备受瞩目的大学研究者与资料馆研究者之间顺序的问题。在德国大学中，从课堂的历史性格，教授一般而论都会做——比如说就14世纪整体——纵观性的讲述、书写。但是在这一点上，地域史研究已经非常进步，根据资料馆员及年轻的研究员所作的各区域研究，上述那些教授的纵观性尝试，在很多点上反而成为批评的对象，甚至还屡屡出现自暴其短、漏洞百出的情形。然而很多时候，由于这些资料馆员及年轻研究员的工作对象有所限定，被视为和教授们架构整体观的尝试，有着级别上的不同，因而一时间有遭到忽略的倾向。若没有相当的缘由，资料馆员及年轻研究员很少会对他们研究地域及时代之外的历史发言。因此，他们的研究在教授们所做的全面观框架中，就有被定位为特例的倾向。简而言之，在概念构成的问题上，关于单一地域的综合研究在德国整体占有多少比重，还没有深入地讨论过。不待多言，历史研究汲取呈现种种特征的地区个性后，据此形成一个概念，而其研究的真髓就在此程序中。关于这种基本问题，资料馆员设立问题的方法，与大学研究员的研究实践方法有了差距，这种差距被当作是学问上尖端和底层关系的问题，并未受到特别的重视。关于这点，不止是研究组织，它也应视为人的组织会出现的矛盾表现。接下来的事也跟此问题有所关联。西德地域史的研究在第二次世界大战后，原则上在组织面建立了连结国家史研究的可能性，但若是超越德国，进而到欧

洲史甚而至世界史时，则几乎没有展望。在一般状况下，这也许是理所当然的事。但是如果想要彻底研究中世纪后期东普鲁士的某一地区，则西至勃艮第、西班牙，东至蒙古为止，都必须列入研究范围中。更何况，到了近代以后，如不将视野扩大，跨越欧洲至世界史整体的话，那么很显然的，单一地区的历史也将是一个不完整的研究。因此，这时的问题就是该如何做才能将问题意识扩展到全世界，同时持续在研究实践上保持着追根究柢的研究密度。有关这一点，西德研究员的条件特别幸运。这是因为来自各国的研究员到资料馆进行研究，使他们有了交换意见的机会。然而，来到这个阶段前，德国已经经历了数百年。

“无缘所”及“和平的场所”

众所皆知，在江户时代，镰仓的东庆寺是一所专门收留逃亡女性的寺院。这个寺院保护女性不受追捕者的伤害，而女性在居留一定的时间后，可以获得分手离婚的认可。如果有一个场所，能让自己摆脱眼前的苦恼多好——这个愿望也是现代人切实所需，因此，这个寺院至今依然常常成为话题。

收留女性的寺院之所以能成为紧急避难所，主要是因为它是一个“无缘所”。也就是说，由于寺庙乃切断和世俗的所有缘分，因此也不允许世俗的缘分侵入。在无缘的场所——中世纪的公开场所，据说也断绝世俗的借贷关系。依据近年来日本史研究的成果，古时的坟场、市场多为无缘所，犯了窃盗、放火、杀人等大罪的人，逃至无缘所内就免于被人追杀。中世纪前期的无缘所是“以山野河海为首，所到之处皆是”的情形。无缘所是佛教传入以前，民智未开的原理形成的。

看到网野善彦[1]先生等日本史研究者关于无缘的研究，我惊讶地发现其中有很多和欧洲史相似之处。欧洲史上与无缘所相似的地方为家、坟场、教会等地。在中世纪，逃到这些地方的人，原则上连司法人员也不能接近。这些场所称为和平领域，特别是失手杀人的人，在这里可以逃过报仇者之手。因为中世纪的裁判、警察制度并不完备，妻子等家人被杀时，原则上是允许将犯人杀死，作为复仇。当犯人逃走时，请求裁判所确认犯人之后，受害者的关系人便会追踪缉捕，有时视状况也会自行处刑。对犯人处刑乃受害关系人的义务。但是，连失手杀人的人也会受到被害亲人的追杀，这时被追杀的人如果逃到避难所，追杀者就不能动手了。杀人者在那里躲上一段时间，同时和被害者的亲人谈和解方式。

追杀者为什么不能下手？关于这点有很多不同的意见。希腊、罗马的避难所就常常被不法者破坏，即使到了中世纪也一样。但是一般民众对避难所其实大多十分畏惧，因为那是一个神圣的场所。灶神的住处、死者住的坟场、神住的教会等都是神圣的空间。避难所并非在武力及权力的后盾下，保证逃到这里的人不受伤害，而是基于民众对神圣场所的畏惧为基础。也因此，无缘所是一个用肉眼看不见的纽带，将人与人结合起来的场所。



打女人的男人（1456年）

和平的领域有水车场、金融交换店、旅馆、渡船，有时还包含都市或道路等。这些场所为什么成为民众眼中的“和平”场所呢？可以想象的是它们和家、坟场、教会等地有着不同

[1] 网野善彦（Amino Yoshihiko，1928-2004），历史学家，主要研究日本中世纪史，研究中世纪的工匠及艺人等，以及除农民外，没有安定居所的一般平民。

的性质。将这些场所设为和平领域（公共场所）的是掌权者，民众后来才认同，将这些场所视为和家、坟场、教会等同样的和平场所。

这是因为水车场及金融交换店等不是“无缘”所，而是“有缘”关系中的一种。在这里所谓“有缘”的关系是“通过物为媒介而连结的关系”，那是民众交流的公共场所，这样看待的话就可以理解了。管理和隶属也是以物为媒介的人际关系，与肉眼看不见的纽带所连结的“无缘”的关系正好相反。

德语的“和平”（Frieden）原来有表示友爱关系的意思。友爱关系不是通过物品媒介的关系，而是靠着肉眼看不见的纽带连结起来的人际关系。就这样，民众之间产生的和平领域观念，在管理者接受的过程中，转变成水车场及金融交换店等的和平领域（公共秩序）的观念。

从欧洲史的史实中来掌握有缘与无缘的观念时，可以发现，中世纪日本的无缘・公界乃至苦界[1]的变化实则贯穿了日本史的深层。

人只要活着、生产、消费，就是处在“有缘”的纽带中。但是一旦被生病、破产、火灾等其他不幸事情所围绕时，又或是年老时，就会渐渐从“有缘”的纽带脱离，而不得不意识到自己的存在。“有缘”的纽带为生之“纽带”，“无缘”的纽带，经常是在不能不意识到死的境遇才有关联。但是，只有在那个时候，人们才能意识到肉眼看不见的纽带所连结的人际关系。发觉到“无缘”的纽带时，才恍然看见整个“有缘”的世界。

现在日本是“有缘”的社会，表面上好像完全看不见“无缘”的关系。不承认政治庇护，越南难民要在日本找到避难所极为困难。但是以前在日本有很多无缘所。肉眼看不见的纽带所连结的人际关系曾经是日本史上的主流。以前的无缘及和平，难道现在只存留在私人关系中吗？

---

[1] 公界指的是非属士农工商的自由来往之地。苦界与中文的苦海相同，指苦难的世间，同时也指妓女痛苦的遭遇。

避难所的思想

丹麦小孩玩的游戏（捉迷藏）里，有安全区（Asyl）的规则。被鬼追的小孩，只要快速在自己四周画下圆圈，大喊“避难所”（helle），鬼就不准抓这个小孩。helle是神圣场所的意思，和Asyl相同。维也纳的小孩在同样的游戏中，逃到特定场所时，喊“利奥波德”（Leopold），鬼就不准抓他。这和Asyl的意义也是相同，这个Asyl的字源，应该是来自巴本堡（Babenberg）的利奥波德（Leopold I.，940–994）在维也纳城前设置了到今天仍称为Freyung[1]的避难所，摸了那里的铁环就会获得自由，受到保护，不得被追捕者伤害。日本的小孩们玩的游戏中也有相同的捉迷藏。大概全世界的小孩子都知道这个游戏吧。

但回溯这个游戏的历史，由近代回到中世纪时，不知不觉已无孩子的身影，一直逃到城堡、教会入口、坟场前的大人大喊“Hier Freyung”（到此避难）的景象映入眼中。中世社会的“捉迷藏”，决定成人世界的生死，今日却成为孩子们的游戏规则。

---

[1] 奥地利老市区最大最有名的广场。



舒塔兹（Staats）教会的墓碑

不可讳言的，在中世纪社会国家还没有独占裁判权、警察权等时，自己的生命财产需要靠自己保护。东西被偷、妻子被强盗杀死的时候，警察也不会像近代一般大量出动，而是由受害者及亲人自己到裁判所投诉。但是，就算是裁判所确认犯人的罪行，也作出了判决，但是抓犯人的事还是要由受害者家属去执行，有时连处刑也必须要由受害者以公权力为名，非由自己执行不可。中世纪的社会是自立救济的社会。特别是近亲被杀害时，关系人有报复的义务，没有亲人的人则由共同体指名某人去执行报复。

但是即使有人非预谋杀人，只是因为某种事故而致人于死时，或是吵架动了气误杀了人，当然受害者的亲人还是会为了报复杀人者而出击。这样一来，加害者便得逃走。官、警不会介入两者之间去保护杀人者。

这样看来，失手杀人者好像没有获救的机会，其实不然，村落或城市有很多场所都备有Freyung[1]。像是教会、领主公馆、家或墓地等，只要能抵达这些地方的人便会受到保护。因为追杀者不准许进入这些Freyung里。这种Freyung有很多种类，除了以上所述的场所之外，在节庆等特定期间内也具有避难的功能，王侯、主教、特定的女性等人也可以给人保护。如有人被某一个城市流放，只要触摸国

[1] 安全之地。给予保护安全的地方。

王的马鞍，一边随国王走进城门，他的流放罪就会被取消。

最为普通给予Freyung的地方为家。古代德国法中规定“站在四根柱子中的人是神圣及安全的”，逃回家中的犯人连司法人员也无能为力。戈斯拉尔（Goslar）的裁判官在当事人的家门前召开审判，被告就在自家的窗内提出自己无罪的证据。

16世纪民间故事中的人物提尔·厄伦史皮格尔，在其调皮的流浪生活之后，被吕内堡大公宣告流放他国，但是他还是设法回到吕内堡，因此被人发现并处以绞刑。这时，厄伦史皮格尔剖开马的肚子，取出马的内脏，站到空洞的马肚里说：“任何人在四根柱子之间都是安全的。”于是他就靠这匹马的四足，作为家的四根柱子，得到保障，逃过法务人员的手掌。在这里表现出家庭作为避难所的强大特性，是一般人熟知的。但这并不表示逃到Freyung的人，会一直继续受到保护，通常他们有六个星期零三天的时间，这是针对裁判时间所设，因为每位逃走的被告，每十四天会受到一次审判，一连召开三次。也就是说，在四十五天之内，即使被告没有出席审判，也不用担心会被判决而丧失自由。被告在这个时间内，可以通过自己的亲属，与受害者家属谈和解方式。当赔偿金额谈妥后，他们就可以离开Freyung之地回自己的家。如果经过四十五天之后，由最初激动的情绪降温下来，被害人的亲人们也恢复原来的冷静，那么和加害者和谈的可能性也就比较高。

如果过了六星期零三天后，赔偿金额还是谈不合的话，被告者须离开Freyung三步或五步，如果被告者还能回到原来的Freyung之地的话，就可以再一次接受六个星期零三天的保护，这种例子并不鲜见。但是，也有报复者将Freyung团团包围，让被告者身陷危险，在这样的情形下，通常被告者可以受到九十天的保护。如果在这段期间内还是不能达到和解的话，一切就交由命运来决定，看是直接离开Freyung，或是在Freyung主人护卫下，逃到其他地区。

Asyl的历史很古老，几乎世界上的每个民族都有它的痕迹。《旧约圣经·民数记》中规定，非故意、失手杀人的人可以逃到六个Asyl城市及其他四十二个都市。逃到那里的人，必须留在当地直到大祭司过世。在犹太教里的想法，即使是过失杀人，杀人者一定要适当的赔偿。逃到Asyl的逃亡者，如果裁判的结果为故意杀人，从那一刻起，Asyl的保护力会立刻失效，报复者可以在Asyl中进行报复，这点和中世纪的Asyl规则很不同。同时，在这里执行报复的人，不仅是为了被故意杀害的被害者所做的愤怒报复，而是由于被引渡的犯人在被处刑时，流的血会污染国土，因而他们所做的乃是执行共同体裁判的判决。也就是说，他们不光是为了报仇，同时也是为了公众的利益。

在古典的古代，塔那罗斯（Tanarus）的尼普顿（Neptun）神殿，伊达卡（Ithaka）的宙斯（Zeus）神殿，德尔菲（Delphi）的阿波罗（Apollon）神殿等也都有Asyl的意义，以武力将躲到那里的人带出，污损神殿是最严重的亵渎神明行为，渎神的行为会使都市及国家没落。据修昔底德（Thukydides）记载，衮龙（Kylon）叛乱时，逃到雅典卫城（Akropolis）的衮龙支持者因为断了粮食及饮水，得到敌方不予加害的约定后走出神殿，但却遭到杀害，留在里面的人，紧抓着艾琳（Erinyen）女神的祭坛祈求活命，最后也被杀。由于这冒犯了Asyl的规定，于是当时的执政官及其子孙受到神的诅咒，直到后世仍然成为问题。

在古典时代，冒犯Asyl的人和叛国者处置相同。背叛祖国者的尸体一律被丢弃在国境附近，不允许造坟。而曾经冒犯Asyl的人也不允许造坟。就如在《安提戈涅》(*Antigone*)[1]所提，人们相信，对死者的义务最大，在那种时代冒犯Asyl的人将受到最重的刑罚。

---

[1] 原为希腊神话中女神的名字，后来欧里庇得斯以她为名创作了一部剧作。

在古典时代，不论犯了什么罪的人都会受到Asyl的保护，因此侵害Asyl的事自然常常发生。正是因为如此，必须以最严厉的处罚禁止人们侵害Asyl。不管怎么说，在一个由血亲进行激烈报复的社会中，Asyl对于解救无辜者，扮演着十分重要的角色。奴隶的Asyl等，则具有缓和社会紧张气氛的政策性意义。



力利安非（Lilienfeld）教会的墓石Blätzchen

中世纪末的Asyl，只有因过失致死或是伤人的犯罪者，在被追杀时能接受Asyl的保护，其他的犯罪则不适用。不断形成的领邦权力及国家，以治安为名禁止亲属的报复及私斗，除非警察权或裁判权的力量不足时，才能让因过失杀人、伤害等被追杀者留在Freyung。不久后，拥有常备军，接受罗马法，具备近代刑法、诉讼法及掌握警察权力的国家诞生后，Asyl全面被废止。15、16世纪开始，最迟至18世纪，欧洲诸国的Asyl逐渐消失。之后，只留下了为政治亡命者所准备的Asyl及战时野战医院或红十字会等的Asyl。

曾经，在古代和中世纪时，容许被杀害者的亲属拥有报复想法，但相反，为了抑制行为失当，避免无罪者受到不当迫害，因此Asyl的思想才在现实生活中发挥功能。也就是说，Asyl的设立，并非是要压抑私人感情，而是这样的情绪释放，虽然被许可，却要能在某时之后转变为公共化的性质，为了这种因素，所以才有Asyl的制度。Asyl直到后来才得到皇帝及国家权力的承认，变成“赋予”的形态，在此之前，本来只是民众之间形成的习惯，而且不是以武力及财力

等其他基础所支持的制度。打破教堂的门进入，越过墓场的围墙，本就没有任何障碍，但尽管如此，Asyl依然发挥了保护所的功能，这完全是因为民众对Asyl的敬畏之情所导致。

近代国家通过压制民众的纽带及法律习惯，通过独占公权力来稳固国家的地位，而最后逐渐走向否定个人自卫权，禁止携带武器，同时强化警察权，确立治安的“法治国家”。但在这一点有个耐人寻味之处，即美利坚合众国的例子。美国不同于经过绝对王政的西欧国家，现在还承认市民的武装权。殖民时代的移民者自西欧带来的法律意识，是立基于直到现在为亲报复不曾绝迹的西欧封建社会的习惯。建国初期甚至可以看见暴力私刑或是市民为主的裁判。1776年的维吉尼亚宣言[1]中的个人权利，也可以看成是西欧封建社会里所孕育出来的。美国从这种尊重个人权利及尊重自卫权延伸出来，保持接受政治投诚者的原则，从这里可知罗马不是一天建成的。

反观日本，拥有夸耀世界的警力，女子一个人半夜出门也不需感到不安，的确是一个“治安”良好的大都市。在这一层面上“现代化”的脚步也远较西欧进步。但是，说到底个人的权利是否受到完全的保障，仍然令人怀疑。毕竟这个国家连政治投诚都还未能承认。平泉澄先生和网野善彦先生的研究显示，日本以前也是有Asyl的，但是现在日本的Asyl却只有小孩的游戏里才看得见。

---

[1] 1776年6月12日，维吉尼亚殖民地立法机关通过天赋人权，包括对抗不合理的政府。起草人为乔治·梅逊。

对中世纪的关心

现代法国史学新一代的代表学者，因得到龚古尔文学奖（Prix Goncourt）而受到注目的勒华拉杜里（Emmanuel Le Roy Ladurie）的著作《蒙大犹》（*Montaillou*，*village occitan*）[1]成为畅销书，普遍受到人们广泛阅读。这是个关于七百年前在人口只有两百五十人的比利牛斯山麓小村的故事，为什么会有这么多现代法国人阅读呢？

在日本，网野善彦先生一系列作品也获得许多读者喜爱，各大学开的中世纪史公开讲座也吸引了很多听众前来聆听。在西欧及日本超出预期地对中世纪兴趣的高涨，究竟代表了什么意义？

一般来说是可以这么回答的，近代合理主义所衍生出来的近代化学问，由于普遍性法则的发现及不断追求形式缜密的结果，研究变得专门化，失去了过去人的整体性，理性受到尊重，所以也就对感性等闲视之。于是大众开始对近代合理主义以前，那种简单的人

---

[1] 勒华拉杜里以蒙大犹地方的故事留名于历史学，此书为唯一看到中世纪农村集团的生活及个性的重要资料。

际关系重新感到兴趣。的确如此。然而，如果大家对中世纪的兴趣真的是扎根于深层，那么在其对感性的复活，或是单纯人际关系的再发现等的关心底层，应该还蕴含着更强烈的愿望才对。

《蒙大犹》描写山村的牧羊人及农民。书中巨细靡遗地叙述当地以身体动作表现的语言世界，还有性、爱、结婚、孩子们的生活、死的方式、参与宴会的形式、夫妻间的秘密、神职者的爱欲生活等。作者的记述深入村民们的生活中，甚至清楚剖析主角的感情深处。这本书获得许多读者的喜爱，理由在于作者确实深入平民生活的努力，但原因还不只于此，以下就举两个例子。

多年来互相招呼吃饭、交换礼物的好友及亲戚们，突然对牧羊的皮耶表示要绝交，因为人们知道他属于异端的卡达利派。皮耶闻讯，哇的一声哭了起来。

这个村的人，就像其他中世纪的人一样，因为很少沐浴，互相抓跳蚤就成了夫妻及亲子间重要的互动机会。有一天，在阳光充足的屋顶上，夫妻俩让两个女儿抓跳蚤时，妻子问丈夫："被火烧伤时，要怎样才可以忍住疼痛？"丈夫回答说："神会为我们解除疼痛。"乍看之下有如牧歌般的浪漫，但其实他们是生活在当局严格的监视下，人们一面害怕异端教徒的审判，一方面又要守护自己的信仰。



挤羊奶的瑞士妇人（1544年）

史料之所以能留下来，让后人有机会一窥这些村民的生活细节，全都要归功于百姓如生命般守护信仰。面对进行裁判的主教（后来的教皇）审问记录，在禁绝肉食、克制性欲、否定物欲等

卡达利派严格的教规中，从比利牛斯山麓山村的幽微人情中，呈现出一个如清水般的乌托邦世界，这便是它吸引我们关注的地方。

网野善彦先生的著作《无缘·公界·乐》（平凡社）也谈到同样的观点。网野先生认为贯穿整个日本史的“无缘”纽带，意味着在山野河海、关渡津泊、城镇、旅店、桥、寺院等当中连系的人际关系状态。在那些地方，世俗的权力不能介入，负担可以卸下，也可自由通行，私有的隶属关系或借贷关系也都不存在，是一个和平而彼此平等的地方。该书将这种乌托邦当作是贯穿古代至近代的日本史原理，而它正是该书的最大魅力。

中世纪的无缘纽带的关键，不是男性，而是女性。而当网野先生说明现在小孩子玩的游戏“魇个囚”[1]中，仍然蕴含着古来的无缘纽带时，使我也意外地在西欧新的中世纪史研究中发现了相同的问题。

法国史学家菲力浦·阿里叶斯（Philippe Ariès，1914–1984）在著作《旧体制下的儿童与家庭生活》（*L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien régime*）[2]及《临死之人》（*L'Homme devant la mort*）中写道，17世纪以来，在上流阶层中，孩子首度被视为是值得尊重的个体，这种认知后来也为一般百姓认同并确定下来。18世纪以后，人们对于老人的角色，在看法上也有了很大的改变。同时对于死的意识也有了变化，就这样，通过尊重小孩及对老人地位的重新认识，民众的心态明显有了很大的变化。

孩子与女人、老人与死亡是现代占据许多人心的问题，不论是西欧或是日本，它们都是潜藏在关心中世纪史根基的四个主题。

---

[1] “魇个囚”（Engacho）为日本的一种游戏，类似中国的躲猫猫。小孩子摸了脏的东西或是脏的人时，再摸了周围的朋友，肮脏就会移到朋友身上的游戏。Engacho为玩的时候喊的话。

[2] 本书是儿童史上十分重要的经典，译成英文的书名为《儿童的世纪》（*Centuries of Childhood*）。



在索里（Soli）举行的孩子的竞赛（Breviarum Grimani）

这四个主题是由看不见的牵绊支撑而成。远离武力及财力、权力及野心的四个主题，在历史的舞台上登场时，历史便须重写。到目前为止，历史都是以物品生产及权力为描述主题，但是当这四个主题被推到最前面时，历史的描写便会转而侧重在以无形纽带连结起来的人际关系与以物品媒介的人际关系重合时所产生的变化上。

中世纪人认为，送给他人的物品展现出送物者的人格。像这样以物品连结的中世纪人世界，与现今否认物品有生命的世界，可说差了十万八千里。小孩与女性、老人与死亡的复权，导引了物品的复权，而以无形纽带连结起来的人际关系，把我们和卡达利派牧羊人连结在一起时，自然也就产生了大众关心中世纪的巨大动力吧。



跳舞的农民

文化暗部的崛起

——历史学的课题

1976年9月，杰克·勒·高夫（Jacques Le Goff）自法国来日本，以《历史学及民族学的现在——历史学何去何从》为题，作了专题演讲（《思想》六三〇号）。由报纸及杂志的报道看来，演讲似乎引起了很大的反响。在这个演讲的带动下，历史学家及社会学家组织了一个“社会史研究会”，将目标放在日本史、西洋史旧有框架中从未研究过的“社会史”。在日本，做学问的风气总是放在“专门”的框框里，这个新尝试自然必须给予大大的掌声。

勒·高夫的演讲谈的是身体历史，心态历史[1]，使用语言的历史，研究梦的问题之可能性，给予日本以法制史、政治史、思想史等分业专门的历史研究者很大的冲击。勒·高夫认为历史学与人类学及

---

[1] 心态历史，是指一定时代的社会、文化、心理和观念及其反应的总称，构成特定社会的价值—信仰—行动体系。

民族学本来应该就有很深的渊源，而实际却互相背离，因此他期望以其背离的历史为基础，举出几个目前强烈请求两者协助的例子，提倡新民族学式的历史学。这个民族历史学比从前年鉴学派[1]追求整体史的志愿更为强烈，同时也将“人”置于研究的核心。

毋庸置疑地，近代历史学也常常必须试着配合当时的需要来解读“整体”，况且以“人”作为核心也是不言自明的前提。尽管如此，勒·高夫还是主张在解读整体史时应以人为核心，这点带来很大的反响，是因为提倡者及接受者两方都自觉到失去综观整体史的视野，以及“人”的欠缺。而这种欠缺到底是什么原因导致而成的呢？

*

回头看看18、19世纪的历史研究，不是一面倒向政治史，就是过度倾斜于文化史，完全没有顾及整体史观。但是，当时的历史学家并没有把整体史这么宽阔的主题作为研究目标。他们拼命地强调自我主张，光是这样就满足了。

在近代市民阶级掌握所有领域的霸权之前，以家庭为中心的贵族及教会根基的神职人员，各拥势力，将欧洲世界一分为二。贵族的家（庄园）的经营范围，和今日的家庭完全不同，从农业至矿业等都包含在内，这样的历史从亚里士多德到《家庭之父》为止，拥有悠久的传统。可以说差不多所有近代学术的对象，都有迷你版包含在其中。但是在那个环境，世界（家）与人类产生关联的方法，是以体验及传统为基础。家长让自己的子嗣坐在马上，在领地转一圈，自小便开始经由亲身体验经营家计的实际运作了。他们绝对不

[1] École des Annales，法国的历史学派之一，名称来自法国的刊物《年鉴》。创始于1929年，当时由任教于斯特拉斯堡大学的马克·布洛克和费夫贺结合地理学、历史学和社会学的观点来研究历史。

让孩子从文件或书籍上学习。他们不需要书籍，悠久的传统已经蕴含在宅院及身体里了。农民及手工业者全都是靠着身体学习技术。

就连神职者也一样。只要处于教会的阶级中，有《圣经》及圣典书作为书本就足够了。修行及仪式规定了他们的世界与人们的关连方式，他们的生活和贵族一样，是靠着体验基础的家庭经营来支持的。

中世纪都市中萌芽的市民学问，在18、19世纪的工业革命时变成了一股很大的力量。贵族家族经营崩溃，教会的权威失势。而且交通的发达，使得生活圈扩展至全世界。在这种状况中，只要能得到新资讯的人便拥有很大的权力。市民阶级也随着市场经济的发展而扩大，这样的讯息通过书本便能获得，因而确立了自己的地位。

但是，在18、19世纪阶段，贵族及神职者都还是拥有很大的权力，市民阶级必须与这两个阶级抗争，来主张自我。面对这两个靠着传统及体验、《圣经》及仪式权威立足的阶层，市民阶级将“理智性、合理化的认识”作为武器与他们争战。他们意图用理智来认识人类及世界的努力，暴露出体验及传统的非合理性，并使《圣经》成为历史分析的俎上肉；他们开路走向非神话的世界，将笼罩在长久传统雾中的贵族宅院变成古董，也将教会变为观赏古艺术的场所。

市民阶级的学问即近代历史学，它将古代、中世纪贵族或神职者的历史都透过实证的、批判的分析，理性重新解读，而对以前必须畏惧的、以权威君临天下的贵族及教会，将其权威的来源历史，也掌握在自己的手中。

市民阶级看起来是得到了完全胜利。以理性来认识，以合理性来掌握人类及世界，这种近代化学问的特性被视为本来做学问应当拥有的性格而普遍为大众接受。人们甚至主张不管什么人，只要想理解人类及世界，除了走理性、合理性的认识之路外，没有别的选择。但是他们却没有发现，只有靠主张自己学问的普遍性，才能支

撑自我的存在，已经成为市民学问的特性。

19世纪的近代历史学，因为处在这种状况下，以今日的观点看来有点偏差。近代市民阶级为了在历史中确认自我的存在，便意欲在政治史中看到全面，在文化史中发现对自己历史的贡献。当经济或社会构造也被视为市民阶级在历史上的认同手段时，它就被评价为拥有重大意义的领域，社会经济史的研究也就蓬勃地兴盛起来。因为商业、经济正是市民阶级的舞台。

反之，市民认为自己是从童话或迷信的世界中解放出来，因此必须将其否定，然而，它仍悄悄地残存在市民学问的视野背后。还有肢体与劳动喜乐的世界，在市民理性、合理化认识中，也被视为是非合理化世界而遭到忽视，也很少被视为是理性认识的对象。由于19世纪的市民还都处于童话、迷信、肢体工作的世界中，所以他们关心的更是如何断绝身体的经验。

梦的占卜也是相同。市民阶级借由否定古代和中世纪由昔比拉（Sibylla）[1]掌控政治的时代，才能开拓理性认识的世界，对他们而言，即使他们暴露出梦之占卜的非合理性格，却没想过要通过分析梦的占卜，来接近古代、中世纪人的性情（Mentalität）。

在市民学问看起来大获全胜的20世纪里，却有个很大的陷阱在等着。理性和合理化的认识及分析，照理说应该可以掌握住所有的事情。但是，对于未通过书本认识到的事物，或是未在劳动中亲身体验而得到的真实认识，却无法掌握。他们看不到认识及身体之间的深刻关系。市民的学问虽然可以定位在大众，却无助于捕捉他们的心。这如果从市民学问的出发点来考虑的话，并没有什么奇怪的。因为对大众而言，首先最重要的就是生活在劳动的世界，在体验的支撑下过生活。

---

[1] 昔比拉（Sibylla），女预言家。

从前研究未开化社会的人，在研究原住民时，常将研究对象当作物品。但是今日，他们必须面对的事实是，自己调查过的未开化社会部落的青年，到此大学来留学，并且听讲以该调查结果为基础的讲座。此时学者的尴尬无助可想而知。相同的事情也发生在农渔村调查等。即使他们以不能见容于调查对象的形式产生出调查结果，也是无可奈何的。

我们可以认为勒·高夫的演讲也是这种状况下产生的。当我们以为市民学问可以通过理性和合理化的认识来掌握世界的瞬间，其实却无法掌握占有这世界大多数的大众。因为知识人本是出自大众，这意味着，知识人无法看见自己。

人类尽管再怎么想以理性来管理认知，但身体本来就是为了劳动而创造，它会受到情感的左右，并且在与别人肌肤相亲、心心相印中，感受到真正的安适，并且重新发现到梦的存在。

当人们认为可以通过理性的认识掌握世界，那一瞬间起便无法看见在劳动中生活的人们的世界及他们的思想。虽然晚了点，但总算发现了这个缺憾时，便开始试着以语言或文字来捕捉这些靠劳动为生的人的思想，这乃是年鉴学派，以及近来的民众史研究、民俗学之所以兴盛的本质所在。

再怎么说这现象都很奇怪。但是学问本来就是一件奇怪的事，如同海因贝鲁教授所说，学问“有义务受事物拘束，被史料束缚，并必须忠实于过去的遗物，因此历史学常常要拖着脚，跟随诗人的深奥真理、行动者的真理，以及不受学问束缚的世间人等的脚步，一直前进”。市民学问直到这个阶段，才首度向世人明白表示，学问是跟随生活者的足迹。这是非常大的功绩。虽然这么说，不可否认的，市民学问是有其必然性才产生的。这也是在追求历史学的新方向时，必须要考虑解决的问题。

*

勒·高夫的演讲受到大大地肯定，反观战后日本社会经济史的大功绩却经常被忽略。这种倾向在日本知性的氛围中常常可以看到，为了避免这种情形，我们必须找出前往新社会史之道路。

以以往的社会经济史、构成史研究成就为基础，我一直以来所考虑的社会史构想，简单地说就是“寻找人与人关系形态的变化”。

包含身体残障者在内，所有人类有着无上的尊严。人们一个一个形成了社会诸多集团，在时间的潮流中生活。而社会各集团的多层化，有时也会成为不公平体系，带给个人沉重的负担。在个人与集团，以及集团相互的关联中，全体人类彼此之间关系形式的变化，形成了世界史，成为社会史的研究对象。

从古代、中世纪一直到现代，人类组成各式各样的集团并生活在其中。就算只将目光置于西欧中世纪，也有村落共同体及都市共同体；后者还分有商业同业公会、手工匠工会，其中，手工匠工会还分冶铁组织或是面包店组织等多种团体。不只这些，中世纪都市内部创立了许多以各种名目成立的团体，像是当有旅行者偶然在陌生城市过世时，为死者举行葬礼的团体等。这些团体各奉圣人为其守护者组成信众，是一种连死者也包含在内的团体。这些团体中生者和死者通过纽带连结在一起。

研究同业公会等团体时，也不能和从前一样，只看社会经济史的侧面，而是必须研究其日常生活的规范、生死观、游乐、宴会等方面。农村共同体也绝不是单纯如石头般坚实的团体。人们还是把家庭当作最后的避风港。家在灶神保护下，是个犯罪者逃进去，捉拿者便不能动手的避难所。但是，家的实际权威是由家长保有，也曾有共同体出动全体成员，到常打妻子的男人家中，拆掉其家庭的屋檐的故事，或是共同体成员到特定的家灭掉灶火，否定该家长的

事情。家长权并不是全部权威的根源，只有在共同体的牵绊中，才能保有其地位。村落里也是一样，村民是否正式属于共同体会员，受伙伴对待的态度当然也会不同。

不管在都市及农村，共同体中的成人及小孩之间基本上没有区别。在裁判所，小孩子的证词常常和成人的话具有同等价值。当有人被处以鞭刑时，由小孩在一旁计数鞭打次数。当需要确定村落边界时，也是靠小孩的记忆传至后代。

不只是孩子，有时连家畜也被认为有为家主人证词的能力。无理地闯入他人的家，家长若将之杀死属于正当防卫，然而若是家中没有佣人，为了要证明事实就需带三根屋顶稻草及猫、狗到裁判所作证。

贵族及神职团体也有固定阶层及伙伴意识，乃是不在话下。

这些各阶层的人，生活在多重集团组成的世界里，有时集团的成员会和其他集团形成对立，或存在轻视他人的关系。都市市民轻视和自己同一个村落出身的居民，借此巩固自己的独立性。同业公会或是同业组织各有自己的旗帜，在游行时高举旗帜，和其他人团体竞艳。不同的身份在服装上规定不同的颜色，更是理所当然之事。

社会诸多集团的区别，最大的不同在于武装能力的有无。拥有武装能力的人，换句话说就是拥有市民权。被夺走市民权的人，就被定位至社会的最低阶层。有武装能力者保护没有武装能力者的关系，最后转化成管理及隶属的关系。

排除障碍进入社会诸集团人们的生活中，掌握他们的人际关系，虽然困难，但也不是完全不可能。但是在这里必须注意的是，进入这些集团人们生活的内部，虽然能掌握到如勒·高夫所说的集团中的无意识，但再怎么样都无法取得其全面相。

*

社会诸集团内部以平等为原则进行横向联系的同时，还有管理及隶属的纵向关系。管理和隶属的关系，乃包含以土地等物为媒介的人与人关系，这点可以和网野善彦先生的有缘世界论点相对比。社会各集团内部以平等为原则的人与人关系，基本上即是以物品为媒介的“有缘”关系，虽然如此，但这里面也有肉眼看不见的纽带，这种纽带有时也是通往“无缘”世界的桥梁。例如都市或农村成员因为火灾而失去家园，或为了某种不幸的事而落至贫民阶级时，共同体有义务要养活这些人。这时候贫民和共同体所连结的纽带，已不是靠有能力向共同体捐赠之成员与共同体的关系来支撑，而是共同体不得不养活平民的惯例。换句话说，就是靠着无形的纽带所连结的关系，这和网野善彦先生所说的无缘关系正好可以成为对比。当他处在这样的立场时，便能看清此人之前在“有缘”世界中看不出的人际关系，以及村落共同体的整个组织。从他的眼中，清晰地反映出构成共同体的每个成员。

在看“有缘”世界及“无缘”世界的关系时，有趣之处在于，住在“有缘”世界的人，无论任何时候只要有意愿的话（当然没有意愿也可以）便可进入“无缘”世界，相对的，住在“无缘”世界的人，若未达到一定的条件，就不能回到“有缘”世界来。因为过失伤人，逃到教会、坟场或是家园等避难所的逃亡者，也就是进入了“无缘”的世界。避难所之所以能成为“无缘”世界，主要是“有缘”世界居民的约定（眼睛看不见的规则），一旦逃到这里的人，想回到“有缘”世界就需要完成几项手续才行。

但是，不论办理什么样的手续，还是有些人进不了“有缘”世界，他们是被定位为“无缘”世界居民的人。

一个社会中，只要人们在那里出生、生产、消费，并且在这种

关系中连结起相互的纽带，它就成立了一个“有缘”社会。在这之中，各社会集团如何地歧视他人，和他人对立，也都是在“有缘”的关系中对立及歧视。但是只有一个地方，才可以看见这些“有缘”关系的整体，那就是“无缘”的场所。这个“无缘”的场所，任何人只要有意愿都可以选择进入，但是，意愿不强是不行的。因为社会的诸集团从一开始便决定了“无缘”场所的居民应该有的命运。若要探寻欧洲中世纪后期到近代社会中这种生活的人，应该是以吉卜赛人来打头阵吧。

*

并没有很多人知道，舒曼的歌曲或比才（Georges Bizet，1838–1875）的歌剧《卡门》里为人熟知的吉卜赛人，自15世纪在欧洲出现踪迹以来，直到今日一直受到激烈的压迫及不平等的生活。从15世纪末德国发出第一个弹压令开始，直到1943年下令逮捕所有吉卜赛人，送到奥斯维辛集中营为止，不知道有多少吉卜赛人被杀。光是在纳粹时代，他们的牺牲人数据说仅次于犹太人和波兰人。

吉卜赛人的“无缘”位置并不单是来自严格弹压或广大的牺牲



阿布雷西·杜勒的《乐师》（1515年）

者，而是因为他们的生活方式，有着欧洲定居居民难以接受的成分。

吉卜赛人当然不曾持有土地，而且也不耕耘农作。他们没有固定的居所，数世纪以来流浪世界各地。甚至有说法表示，全世界只有日本及中国看不到吉卜赛人。他们没有土地，没有定点，也完全没有成立吉卜赛国家的想法，因此他们之间没有阶层，相对的也没有出人头地的想法。财产只有马及马车（最近多为旅行车）、简单的厨具及少数家畜等，衣服也都是向一般居民收来的旧衣服。

吉卜赛人不知道多久以前从印度出发，他们的职业就一直是表演传统乐器演奏（小提琴）、舞蹈、特技、训练熊及山羊表演等，还有小规模的马戏团及占卜，依地区不同，也从事锅盆修理或笼子制造等，通常不直接生产商品。

数百年之间的吉卜赛人靠这些职业糊口为生，在西欧的街道不断流浪。他们在西欧定居社会的正中央，制造了“无缘”的境地，并且克服阻碍地生活下来。在他们眼中，西欧历史一定有另一番面貌。

吉卜赛人自古以来欢迎客人。即使是犯罪者求救，他们也会帮忙藏匿。戈茨·冯·贝利辛根（Götz von Berlichingen，1480–1562）向吉卜赛人求助的故事，因歌德同名的戏剧而为人所知，有名、无名的流放者、犯罪者、流浪者都投向吉卜赛人。因此吉卜赛人也被按上犯罪者的烙印，也给了人弹压的口实。这显示吉卜赛人社会在欧洲就是一个“无缘”的场所。

吉卜赛人没有记录自己的历史，也没有口传。所以，他们眼中的西欧社会，是无法直接自他们的口中得知。但是吉卜赛人传说的民间故事，让我们有机会一窥吉卜赛人的智慧、幽默及深入的洞察力。

接下来将克劳斯（F. Klaus）收集的民间传说，取其中之一简略介绍。

*

有些吉卜赛的游历修锅匠来到某个村落，将他们的帐篷搭在主教馆前的牧地，他们一家一家地拜访，收集修理锅盆的订单，也来到主教馆。因为这位主教野心勃勃，想要升为修道院院长或是教堂参事会员，因此努力增加信徒的人数。主教在请吉卜赛人吃过饭之后，问道："你的信仰是什么？""我信的是吉卜赛的宗教。""那是一个怎样的宗教？""如果不好的话，不会成为我等的宗教。"主教说："听着，是神将你送到我这里来。你改信基督教吧！""基督教是一个好的宗教吗？""当然是，而且除了是好宗教之外，如果你们改信宗教的话，你和你的妻子可以各得十个古尔登[1]，你的孩子们，十岁以下每人可以得到两个古尔登，十岁以上三个古尔登。""主教先生，您先别心急。因为我得和我妻子讨论啊。""说的是，讨论之后赶快过来。因为要马上接受洗礼。"但是，吉卜赛人却没再出现，主教累了，只好择日亲自造访吉卜赛人的帐篷。"怎么了，头领，考虑好了没？""我们考虑过了。""结果怎样呢？""我是不做亏本生意的。""为什么是亏本生意？""如果我们改信宗教的话，我和我的妻子各得十个古尔登，这没错吧！""没错。""然后孩子们，十岁以上的四个孩子，每个人三个古尔登，比他们小的四个孩子，各得两个古尔登，这个也没有错吧！""没有错。""这样下来，全部一共是四十个古尔登。""是的。""您听听看。我的马很老了，我想要换一匹好马，您觉得怎么样？""换了以后应该很好吧。""是吧。但是，有一位老农民说，要把自己的马再贴上四十个古尔登，和我交换马。因为他知道，我的马比他的马还多值四十古尔登。""这说得没错呢。""所以我便是做亏本生意了。因为，如果你的宗教不是比我的宗教还要少四十个

[1] 古尔登，Gulden。中世纪的一种钱币。

古尔登的价值，你不会给我四十个古尔登吧。所以，我和我的妻子还是继续信仰我们的宗教……”

主教对于吉卜赛人粗浅的解释笑一笑后就离开了。我们也许可以将这个故事视为“无缘”场所中的吉卜赛人痛快讽刺西欧以身份制度，即阶级制度来差别待人的体系及金钱原理腐蚀下的“有缘”社会。这类的故事，克莱斯共收集了两百五十篇，其中我们可以看到反映西欧社会的另一个方面。

*

除了吉卜赛人之外，还有许多人占有“无缘”的位置，若举出从前少有从正面角度提出来看待的例子，则犯罪者会成为问题。犯罪的形式是反映社会的一面镜子，制裁犯罪者的方式，正如实表现出该社会的“有缘”构造。

在欧洲史看来，以12、13世纪为界，刑罚的形式有了根本性的变革。在此之前的“刑罚”（也有学者犹豫是否该使用刑罚这个词）不考虑犯人的主观意图或状况，只问发生后的结果。也就是说，罪行发生后使秩序受到破坏，需经一定的程序才能回复正常，而为了回复正常，所施行的仪式就是“刑罚”，也就是说，杀死犯人并不是目的，而是手段。所以，很多被视为“死刑”的刑罚只是偶然发生，被处以“死刑”的人据说有不少还继续活着。

12、13世纪以后，从朗格多克地方（Languedoc）开始，以至欧洲全境，近代刑法的萌芽衍生了新的社会秩序基础。“古老而美好的刑法”时代结束了，新的实务法时代展开新的一页。从此之后的犯罪者犯行，都被视为和此人人格有直接关系，而予以定罪。之前罪行只是一种社会秩序的破坏，所以构成该社会秩序的全体成员都必须努力将秩序回复正常。全村人握着绞刑的绳索，所有村民都可对

犯人丢石头，连小孩子都可以参加执行刑罚。如今，犯罪却被视为是犯人个人的责任。处刑变成悄悄在密室中进行，不准人们观看。结果是，犯下扭曲社会秩序之罪行的犯人，必须承受一个人担负起秩序扭曲的所有重担。这时候犯罪者就会接触到“无缘”世界。“有缘”的纽带是生的纽带，在不想看见死之处相连结。但是，“无缘”的纽带则跳脱了生，在必须常常意识到死的地方成立，就因为如此，老病之时，任何人都会接触到“无缘”的纽带。

于是，社会史必须是包含老病及死的学问。从这种“无缘”的位置看“有缘”时，便可以看到社会的全像。可以取得“无缘”位置的人，不只是特定的社会阶层，任何人只要愿意都可以得到。在这个无缘的位置，从市民学问发展至我等今日的学问，开启了掌握“全像”的唯一可能性。

注：无缘的原理，据网野善彦先生所说，在它和公界等同为佛教用语很久之前，是以未开化社会的历史实体为基础（网野善彦《在中世的“无缘”的意义》，“中世纪文学”，1977）。根据我的调查，欧洲的Asyl（Friede Freyung）和它的理论极为接近。但是，为了使这个概念不只限定在西欧或日本的Asyl，而是能更广泛地运用，就必须把长时间在日本有了固定用法的这个概念，抹去原有的意义，以便能在非佛教文化圈里适用。当有缘、无缘两词回到其最根本的定义时，在这里所说明的解释到底好或不好，现下我还不敢说。这里只强调原理性的部分，有机会时，希望能用更具体的历史事例，说明“以物为媒介的人际关系”及“以无形的纽带所连结的人际关系”相重叠的情形。

今日的历史学

数年前在历史学的范畴中，常常耳闻社会学这个词，到如今其全貌虽未见明朗，仍令人对社会史的未来表示忧心。以社会史为题的著作已出现了数本，但是只要一读就明白，各人的方法及观点尽皆不同，社会史显然并不统一。

近年来，欧美新历史学以法国为中心，介绍了他们的成果，尤其以年鉴学派及其周边的研究引起很大的回响。从勒·高夫来日本的演讲打头阵，后来Y. M. 贝鲁瑟（Yves Marie Bercé）的《祭典及叛乱》（*Fête et vévolte*）（新评论）、菲力浦·阿里叶斯的《旧体制下的儿童与家庭生活》（日译本《孩子的诞生》，Misuzu书房），以及勒华拉杜里的《历史家的领域》（*Le territoire de l'historien*）（日译本《新历史学——历史人类学的路》，新评论）等法国历史学家的近作，都陆续被译为日文。其他还有较早之前米歇尔·福柯（Michel Foucault，1926–1984）的《古典时代疯狂史》（*Histoire de la folie à l'âge classique*）、《监狱的诞生》（*Surveiller et punir:naissance de la prison*）（新潮社）等书，也都有译本，即使没有翻译成日文，德国、英国或美国也有很多关

于流浪者、妓女、乞丐、贫民等的相关研究。这些研究采用和日本长久以来历史学截然不同的方法，来挑战未开拓的领域，引起了广大的注意。

进而，钻研日本中世纪史的网野善彦先生连续几本著作《无缘·公界·乐》（平凡社）、《日本中世纪的民间样貌》（岩波书店），及横井清先生的《中世纪民众的生活文化》（东京大学出版社）等，都开拓了中世纪史的研究新领域。

各自独立的日本及欧洲，都开始摸索新的历史学。阿里业斯对于小孩、家庭的研究，对西欧流浪者或贫民的研究，及网野先生、横井先生的工作，两者之间虽说方法不同，但却可看出他们关心的对象是一致的。两方面都把它认定是对既有历史学的极大挑战，令人想到其原因不知是不是要把社会史万宗归一。

然而，法国年鉴学派的学者推出的基本观点，与网野或横井先生至今为止的研究，完全背道而驰。由于勒·高夫在来日本的演讲中，将解开集体无意识领域、心态历史、身体技术的问题等，设定为新历史学的主题，在日本被视为接近历史学及民俗学的问题。但是年鉴学派最近的倾向中，最必须注目的并不是他们对心态历史、无意识，或儿童历史所寄予的关心。这些范畴在日本已有少数的尝试，关于探求这些范畴的必要性，可以说已经有了大致的理解。

毋宁说问题点应该是在年鉴学派的时间序列❶的历史学领域。关于这点，最近翻译的勒华拉杜里的《历史家的领域》（*Le territoire de l'historien*）中有简单的介绍。到目前为止的历史学，都将人类集体历史发展的动机，集中放在经济、社会关系还有阶级斗争上。勒华拉杜里并非无视这些动机，而是认为在更深层的地方，由生物学上的

---

❶ Time series，一种依时间先后排列的统计资料，为预测未来人口成长等数据时，所依据的过去历史资料。

各种现象规定了大型的动向。14世纪初到18世纪末，在法国几乎看不出人口增加的事实。当时没有避孕知识，每一对夫妇多的话可以生下十五个小孩，因此作者认为，这么长的期间却看不出人口增加，其原因就在于人口调整机制的有效运作。

这个机制指的是饥荒、战争、疾病流行等，发挥了调整人口的功能。勒华拉杜里和从前的经济史家不同，他未将这些原因（特别是疾病）视为是外在因素。以欧洲的规模来看，1348年的黑死病流行可能可视为外在因素，但是，以全欧亚大陆的规模来看，黑死病的发生是由于13世纪以来，欧洲人口增加后产生了膨胀，特别是到东方殖民的行动和在蒙古帝国的媒介下，东西方有了交流，使得黑死病菌的源头突厥斯坦（Turkistan）地方，和西欧有了直接的接触，因此又可视为是内在因素。

战争中的杀戮所带来的损害，还比不上因战争引起粮食不足，形成营养状况恶化、带菌者增加，以及军队远征而散播细菌或是流浪乞食等造成的感染来得大。黎塞留[1]时代因为军队八千人横越法国，造成了上百万人感染黑死病而死亡。勒华拉杜里说，西班牙殖民者带来的细菌，在16世纪时消灭了九成以上的美洲印第安人，使得墨西哥及秘鲁文化不得不在新混血文化的基盘上重新建立，他的确说明了一部分的事实。

但是，当人们认为时间序列的历史学彻底地推动计量化，以人口=生态学的方式，可以把事件史当作过时的东西时，我们却不能不怀着戒慎恐惧之心。

的确，像是对长达数百年到数千年的年轮进行严密的调查，可确定数百年前的气候，甚至每月雨量的年轮年代学、植物季节学、

[1] 黎塞留（Armand Jean du Plessis, cardinal et duc de Richelieu, 1585–1642），法国枢机主教，后任职首席大臣，在法国政策上具有举足轻重的影响力。

花粉学，以及经由对阿尔卑斯的冰或是格陵兰冰河的氧同位元素O_{18}进行分析，便可以调查数千年气候变化的冰河学等，都在提供历史研究基础的重要事实上，为我们打开了一扇门。不仅如此，就像勒华拉杜里所说，这种在气候学研究中凝聚出来的饥馑、疾病的年代确定，对至今的历史学水准来说，虽是令人惊异的进步，但也只不过是微不足道的东西。勒华拉杜里继续研究气候史，因为他想描绘出“关于大自然的宇宙论历史”。从此历史学加入自然科学，一同站上为人类打开智识新境界的第一线。它打开了一个极大的可能性，令我们心中有了热切的期待。

但是，在接触勒华拉杜里的文章时，我总是想起很久以前读过的克洛佛的论文《人居的世界》（*Oikumene*）。大约二十年前，我在已故的石田英一郎[1]先生家中，和一些同好一起读的这篇论文谈到了以下内容，由于现在不在手边，希望我的引用正确无误。

“由于寒冷化的关系，人类文明的源头从喜马拉雅深处一路南下到印度，被海洋阻挡后，分成东西两路。向西前进的文明经过波斯、希腊、罗马到达欧洲，15世纪末渡过大西洋抵达美国大陆开花结果。另一边向东前进的文明，经过泰国或越南到达中国，再经过朝鲜到达日本，东行的文明及西行的文明在1940年12月8日于珍珠港正面冲突。”

读这篇论文时，我才刚满二十岁，当下即刻向石田英一郎先生讨教几个问题。社会集团的研究乃历史研究的一个范畴，但是，在社会集团中意愿决定的可能性，或战争责任的问题，在文化人类学中到底该怎么看。石田先生沉默了一会儿没有马上回答，过了许久才说：“在文化人类学中是采取分离的态度。”不知为何，我对当时石

---

[1] 石田英一郎（1903-1968），东京大学教授，日本文化人类学者，主要钻研比较民俗学研究，为日本的文化人类学打下稳固的根基。

田先生的脸色及姿态历历如新。当然，勒华拉杜里的论文是建立在经由调查、分析的种种根据上。但是，我们也可以对他的研究，提出相同的问题，不是吗？

我认为历史学是一门确认人类尊严的学问。的确，到目前为止的世界史，对抱着希望的人来说是太悲惨的历史，而且今后我们也不太可能从饥饿的问题中挣脱出来吧。然而，当我们将美洲印第安人的消灭，看作是以细菌统一世界的一环时，那么距离年鉴学派创始者马克·布洛克（Marc Bloch，1886-1944）穷其一生追求的目的——描绘出生活过的人类的全面像——似乎离得更远了。

勒华拉杜里借由《蒙大犹》一书中的描述，几乎窥见人类生活情感的内里，可见他同时也是个对民俗学关注极深的研究者，因此如果只着墨于他对计量化的关注，对他可能并不公平。但是，那些方法的确让我们怀有戒慎之念，我认为这一点是经济史学家和政治史家才应该集中讨论之处。但使用电脑所作的计量化分析或年轮年代学等的成果，打开了我们无法忽视的极大可能性。正是因为如此，我们更应该对时间序列的历史学抱持关心，加以理解，并且多加讨论。

柳田国男之于我

——于“百年冥诞”纪念

庆祝柳田国男[1]的百年诞辰，对欧洲史研究者而言并非易事。因为百年来旺盛地汲取西欧近代学问的结果，体内净是一个个空洞，有时仿佛感觉柳田国男在暮霭中背对我们而立。当我们注意到他的身影，沿着他的视线望去，便不得不重新想起欧洲史研究者的双重课题。其一是这百年来研究近代学问，对国民全体而言究竟有什么意义，在检证这个课题的同时，也要反省为什么没有从欧洲史在体内留下空洞的观点来看待。在这样的反省中，脑中便浮现出在观察欧洲近代学问形成史时不能不注目的一个人，他也是直到目前，日本几乎不曾介绍过的——尤斯托斯·默泽尔（Justus Möser，1720–1794）。

[1] 柳田国男（Yanagita Kunio，1875–1962），日本的民俗学之父。他认为妖怪故事和民众的心理和信仰有着密不可分的关系，因此将妖怪研究视为日本历史和民族性格的理解方法之一。他也是日本第一个从事民俗学田野调查的学者，因为他的研究，使得民俗学正式成为大学的研究学科之一。

奇妙的是，默泽尔和柳田国男两人的年代相隔近两百年，外在条件上却有许多相似点。两人都很长寿，都是先从政界开始活动，是在法律界或政界都十分活跃的人物，但他们接触农民或是手工匠的生活，为了改善这些庶民的生活而推出多项政策。柳田国男后来在《朝日新闻》担任记者，而默泽尔也在欧斯纳伯克（Osnabrück）发行了第一份报纸，成为德国报业的创始人之一。再说柳田国男在《北小普民俗志》中，从一个部落社群的历史来看日本，默泽尔也浸淫在欧斯纳伯克的地方史中，第一次有了德国史的构想。相对于旧有德国史全是记录历代王侯及贵族的历史，默泽尔以农民及手工匠为中心来描写德国史；而柳田国男也认为日本没有平民的历史，而都是贵族、英雄豪杰的列传。默泽尔虽然立于欧斯纳伯克政治的中枢，却经常访问农家，和他们一起喝茶谈天，从这样的态度中，萌生了对传统习惯、语言、文学等的关心，后来被推崇为德国民俗学的创始者。他们两位都不属于学院派，终其一生都是民间研究者，为了了解现在，所以走向过去。于是，默泽尔认为只有历史才能解读眼前的德国，而柳田国男则自过去的民俗开创了新的国学。

从这种基于个人性格的偶然相似处，其实可以看出，它是由两人身边的世界史状况所支持成立的。对柳田国男而言，没有什么比西欧近代制度及学问更值得作为课题，为了应付这些课题，遂而进入自我的心底，进入日本人的民俗；而对默泽尔来说，他也把启蒙思想当作类似的课题。更何况日本对于西欧近代的问题与默泽尔之于启蒙思想的课题，在底层其实不就来自同一个源流吗?

西欧的学问、思想史，简而言之，就是自古代末期以来，基督教及异教徒长期争夺的历史。这也被视为知识分子支配非知识分子的过程，但它未必与身份高低一致。据说菲士兰（Friesland）公爵拉托霍德一脚跨入洗礼桶时问道，受洗之后可以见到祖先及友伴吗，得知没有这样的机会后，便打消了受洗的念头，选择了去地狱的路。

但这种非族长的下层人民，长年保存传统民族的祭典来对抗教会的祭典。然而，在宗教改革之后，这种争执明显染上知识阶层控制非知识阶层的色彩，还同时有支配者与被支配者对决的味道。

到了17、18世纪，少数的有识者做出“和解”的尝试。虽然“和解”的意识很薄弱，但启蒙思想可说是其中一个局面。然而对残留着强烈朴拙古风的德国而言，“和解”的形态不太能是卢梭那种精致的东西，而不得不采取较具体且粗俗的方式。默泽尔较重感情而非理性，因此较以体验为支柱而非理论。他从农民的习惯中，解读出理性体系中看不到的智慧。他不仅在社会经济史中确认平民在历史中的角色，也想要在文化史中与有识者的角色相匹敌。

看到默泽尔的努力，他以历史学、民俗学、语言学、文学等为出发点，也就没什么奇怪了。既然不论哪一门学问，都是立足于反问人到底是什么，以及致力于确认人类尊严，那么只有从生活在林边村落或河边城市的平民的喜或悲，即必须生活在某一片土地上的人类的悲伤与骄傲中，才能汲取出他们的生命。但是在默泽尔以后，工业革命的兴起将都市及农村分割开来。有知识者无法亲身感受到非知识者的生活，也缺乏支配非知识者的自觉，他们重新走向支配自然，以及思考的抽象化，不再涉足于自己扎根立命的富饶平民世界，那与从所谓魔法中得到解放的过程相对应，也与日本接受近代学问的过程相雷同。

在德国，默泽尔的想法成为民间史学的传统，民间的史家以各地资料馆为中心，细心保护直到今日。这可说是支撑德国学问的生命泉源。反观日本，柳田国男发现接受了西欧近代学问的结果，暴露出有识阶层及非知识阶层有着同样的乖离，于是便一个人以和解者的身份走遍全国各村落。但他走到哪儿都是荆棘遍布，因为有知识阶层的世界对于这种试验，原则上是拒绝的，而对这种和解者而言，非知识阶层的世界也不可能存在于自己居住的世界中。

解说

研究社会史的魅力

网野善彦

本书所收录的三十五篇文章写就于1975年至1982年。在这段时间里，阿部谨也先生的名作《中世纪旅行的人们》（平凡社）、《刑吏的社会史》（中公新书）及《中世纪之窗》（朝日新闻社）等接连问世，每一本都获得很高的赞誉。这表示本书当然也和这些著作有所关联，应该一同连续阅读，但是，正因为它是短篇集而已，通过本书，我们可以更加清楚地知道作者研究历史的动机及追究问题之所在。

套一句作者的话，是长期观察“以物为媒介的人际关系”与“以无形的纽带连结的人际关系”的互相纠结（见本书第三章中“文化暗部的崛起”），以及被这两种关系的变化所压抑、贱化的人们，然后彻底地探究，并阐明的事情真相，他就是从这里挖掘出“以民众史为中心的社会史”的研究课题。本书的每篇短文，净是探求这些课题的努力结晶，同时也将作者对历史学的态度，率真而直接地表现出来。

在这种充满雄心的研究中，阿部先生看到了默泽尔的《赠与论》(*Essai sur le don*) 一书，经过再三咀嚼，终于明了了欧洲社会构造大转变是在11世纪以后“人和人的关系从自古来长期间既定的赠与习惯转换成买卖关系”的时候，以及在这个转换中的决定性角色，便是基督教的传道并渗透至社会（见本书第二章中的一节“大教堂的世界”)。

近来，阿部先生更进一步提出一个伟大的构想，那就是将前述的想法，重新修改为在基督教的浸透下，中世纪人们以家庭为中心的小宇宙，与病、死、动物等应属于大自然规律的大宇宙等两个宇宙，被一元化为同一个宇宙。而小宇宙人们所害怕的剥皮者、刽子手、澡堂老板、外科医生等，由于与这两个宇宙有所关连，也随着这一元化而被鄙视成为贱民。避难所与其变质、消灭的过程，也不过只是这种社会构造转变的其中一幕罢了。(见第三章中“‘无缘所’及‘和平的场所’”、“避难所的思想”)

阅读本书的几篇文章——第一章中“和石头息息相关的中世纪人”、“中世纪之死”，第二章中“关于中世纪贱民身份的成立”、“黄色的标志”、“欧洲扫烟囱的人”、“狼人传说”时，我们可以看出阿部先生独立构想的成熟过程。

但是，阿部先生提出的问题范围，不只限于欧洲社会，而是广及整个人类社会本身的变化，以及转换的本质。实际上，在日本列岛的社会历史中，14世纪的动乱——在南北朝动乱的契机下，发生了整个社会结构的大转变——与阿部先生所指出的欧洲社会转变，甚至连细节都极为相似，这绝非夸大之词。虽说原本日本社会中，并没有像基督教这样成熟的宗教，对于被歧视部落长年持续的阴冷歧视，与欧洲的转变有着重大的差异，但时空相隔如此遥远的两个社会，在构造转换上有着显著的类似，借着将阿部先生的构想扩及对其他民族社会的思考，使我们有机会从新的视野重新检视人类社

会共通的历史足迹，为解决课题带来很大的希望。这是现代人在思考我们所要面对的困难问题性质时，十分重要的一件事。通过本书，可以看见阿部先生直接挑战这些最本质的问题，这就是他对社会史研究的态度，也是真挚的生活方式。

只是，这不过是本书的读法之一而已。一直以来，阿部先生的文章在充满魅力的书名定调下，一向充满了感性，宛如大小星星般闪闪发光。眼泪与死亡、旅行、石、星、桥、历、钟，以及驴子、狗、狼，还有啤酒、大教堂、自动交响乐琴、舒伯特等，一篇篇充满真诚的文章，带领我们进入中世纪欧洲的世界。读者通过这些文章，将可亲切深入地玩味遥远德国庶民生活的香气及声响。还有在关于兄弟团、扫烟囱人、贱民、犹太人、“狼人”等的文章中十分耀眼的，被压抑、被鄙视的人们，通过作者温暖的眼光，让我们一窥中世纪的光明与黑暗。

这些全都有阿部先生所学的、深奥的德国历史学传统作为基底，也是阿部先生追求前面提过的“人与人关系”各种形式和变化的意志结晶。因此，我们不但能充分体会社会史的魅力，也能自然被之前所描述过的重大本质问题所吸引。可以说，阿部先生做学问的真本事就在这里。

此外，之前提到欧洲社会与日本社会十分酷似，实际上，我在几次和阿部先生的对谈中（《中世纪的风景》[上·下] 中共新书、《中世纪再发现》平凡社）也有同样的感觉，当我每每读起本书中的一篇篇文章时，总会为德国社会及日本社会的相似感到不可思议。

关于避难所及无缘所的部分已无须多说，以澡堂（即汤屋）来说，在日本它也是战争中敌人及战友聚集谈话的场所。常常有所谓的“僧兵”聚集于此，发动革命暴动。另外，说到“作为咒术信仰对象的石头”，马上让人想起碎石、各式各样的墓碑、石雕、揭示碑；说到眼泪，就令人想起柳田国男《涕泪史谈》或各种画卷中出

现的哭泣人们。

接着，从关于兄弟团的论述中，令人想起寺院为旅行者设置的“接待所”，从神职人员架设桥梁的事实，令人想起由劝进上人发起的“桥劝进”；由“狼人”则直接联想起“异类异形”的恶党等。而贱民身份随着都市及农村的分化成立，也和日本真的十分相似。

与其说日本及德国的情形类似，不如说这是人类生活、社会的共同议题，这一点我们也经由阿部先生的描述，有了更深切的理解。通过像这样再三地确认种种现象的类似性，我们就能自然而然地联想到先前提过的社会结构转变方式的共通性。

此外同上所述，钟声的意义虽然也有显著的类似性，但从钟声中形成交响乐的德国，与未往此方向发展的日本仍属不同；欧洲的教会、兄弟团也与日本寺院、劝进之间有所差异等，都让我们在注意到两者的共通性时，也鲜明浮现出两者独特的个性。本书以欧洲中世纪为镜，一再向我们反映日本社会的个性。

还有，当我知道18世纪末到19世纪中，德国各地广泛形成由市民主导历史研究的据点——“历史协会”，以及各种资料馆和协会紧密连结，进行广泛的活动时（见第三章中“西德的地域研究史及资料馆”），这才发现和德国历史学的广阔及厚实性相比，日本的资料馆及地域研究是何等的薄弱。

自本书可以学习到的东西，当然不只这些。阿部先生在书中一再强调，构筑学问或文化的不是“学者”或“文化人”，而是那些依靠劳动为生的平民（见第三章中“在文化的底流”）；断言“我把历史学当作一门确认人类尊严的学问”（见第三章中“今日的历史学”）；并从心底拒绝“人类与动物应严格区别，只有人类是世界的主人”的思想（见第一章中“厄伦史皮格尔及驴子”），他的这本著作，整体来说，真是一本非凡的现代批评论述。我衷心地期待读者们能通过本书，学习如何活在现代，以及学问的真正堂奥。

文章初次発表処一覧

第一章

私の旅　中世の旅　“日旅”　1981年7月
石をめぐる中世の人々　“is”　1980年10月
中世の星下で（初出表題“中世人と七つの星”）“心”　1979年1月
ライン川に架かる橋　“平凡社国民百科辞典”　1978年11月
“百年暦”について“文芸春秋”　1975年5月
農夫アダムと牧人イエス　“岩波講座・日本歴史”月報18　1976年10月
オイレンシユピーゲルと驢馬　“文学界”　1982年3月
靴の中に土を入れて誓う　“文学”　1980年9月
風呂“図書”　1981年8月
中世びとの涙　“現代語訳　日本の古典”（学研）月報20　1981年6月
中世における死　“現代思想”　1976年11月

第二章

現代に生きる中世市民意識　“月刊エコノミスト”　1977年
ブルーマンデーの起源について　(初出表題“月曜日には集会を”) “グラふぃケーション”　1981年11月
中世賤民身分の成立について　(初出表題“職人・賤民・犬”)　“歴史評論”　1980年12月
黄色いマーク“is”　(特集号“色”)　1982年6月
ヨーロッパ煙突掃除人　“歴史読本”　1979年4月
人間狼の伝説　“アニマ”　(特集号　“オオカミ”)　1980年10月15日
病者看護の兄弟団　(初出表題　“中世ドイツのfraternitas exulum”)　“一橋論叢”八一巻三号　1979年3月
中世ヨーロッパのビールづくり　“世界の　ビール”　(朝日新聞社) 1979年7月
シューベルトとの出会い　“音楽の手帖・シューベルト”　1980年9月
オーケストリオンを聴きながら　“心”　1981年7、8月
鐘の音に結ばれた世界　“月刊百科”　1979年12月
カテドラルの世界　(初出表題　“ゴシック大聖堂の世界”)　“世界の建築5”　(学研)　1982年6月

第三章

ひとつの言葉　“北海道新聞”　1975年3月3日
文化の底流にあるもの　“読売新聞”　1977年1月8日
知的探究の喜びとわが国の学問　“北海道新聞”　1976年3月3日

自由な集いの時代 “月刊百科” 1976年11月

西ドイツの地域史研究と文書館 “地域史研究” 1972年6月

“無縁所”と“平和の場” “読売新聞” 1980年11月15日

アジールの思想 “世界” 1978年2月

中世への関心 “読売新聞” 1980年11月15日

文化の暗部を掘り起す “中央公論” 1978年4月

歴史学の現在 （初出表題 “〈学〉 の現在”） “週刊読書人” 1981年2月9日

私にとっての柳田国男 “北海道新聞” 1975年7月16日・他

文献目录

第一章

1. *Desidevii Erasmi Opera.* Tomus I（1703）Hildesheim 1961.
2. Blochwitz, J., *Kulturgeschichtliche Studien. Bilder aus Mythe und Sage, Glaube und Brauch.* Leipzig 1882.
3. Johannes Graf Waldburg-Wolfegg, *Das mittelalteriliche Hausbuch, Betrachtungen von einer Bilderhandschrift.* München 1957.
4. Thiele, Heinz, *Leben in der Gotik.* München 1948.
5. Schulz, Alwyn, *Deutsches Leben im XIV. Und XV. Jahrhundert.* Wien 1892.
6. Lehmann, P., *Die Parodie im Mittelalter.* 2Bde. München 1922.
7. Hilka, A., Schumann, O., hrsg. v., *Carmina Burana.* 4Bde. Heidelberg 1978.
8. Simrock, K., *Das malerische und romantische Rheinaland.* Leipzig 1840.
9. Birk, A., *Die Strasse. Ihre Verkehrs-und bautechnische Entwicklung im rahmen der Menschheitsgeschichte.* 1934, Aalen 1971.
10. Heimeran, E., *Echter Hundertjähriger Kalender.* München 1934.

11. Heyne, Moriz, *Rudlieb*. Leipzig 1897.
12. Wackernagel, H.G., *Altes Volkstum der Schweiz. Gesammelte Schriften zur historischen Volkskunde*. Basel 1959.
13. Jacobeit, W., *Schafhaltung und Schäfer in Zentraleuropa bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*. Berlin 1961.
14. Vajda, Lázló, *Untersuchungen zur Geschichte der Hirtenkulturen*. Wiesbaden 1968.
15. Hornberger, T., *Der Schäfer. Landes-und Volkskundliche Bedeutung eines Berufsstandes in Süddeutschland*. Stuttgart 1955.
16. RINT_*MAXth-Végh, István, Die Komödie des Buches*. Budapest 1967.
17. Orend, M., Vom Schwur mit Erde in den Schuhen. Die Entstehung einer Sage. *Deutsches Jahrbuch für Vvokskunde*. 4. 1958.
18. Martin, A., *Deutsches Badewesen in vergangenen Tagen*. Jena 1906.
19. Döhrine-Hirsche, E., Tod und Jenseits im Spätmittelalter. *Studien zur Geschichte der Wirtschafts-und Geisteskultur*. Berlin 1927.
20. Schmid, K., Wollasch, J., Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters. *Frühmittelalterliche Studien*. 2. Berlin 1967.

第二章

1. Rumpf, M., *Deutsches Handwerkerleben und der Aufstieg der Stadt*. Stuttgart 1955.
2. Wissell, R., *Der Soziale Gedanke im alten Handwerk*. Berlin 1930.
3. Potthoff, O., *Kulturgeschichte des deutschen Handwerks*. Hamburg 1938.
4. Kleinpaul, R., Das Mittelalter. *Bilder aus dem Leben und Treiben aller Stände in Europa*. Leipzig s. d.
5. Kapp, A., Der "blaue Montag". Kulturhistorische Studie. Neues *Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde*. Bd. 55 1934.

6. Frensdorff, F., Das Zunftrecht insbesondere Norddeutschlands und die Handwerkerehre. *Hansische Geschichtsblätter.* 34 NF. (1907)
7. Kisch, G., The Yellow Badge in History. *Forschungen zur Rechts-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Juden.* Sigmaringen 1979.
8. Caro, G., *Sozial-und Wirtschaftsgeschichte der Juden.* 2. Frankfurt a. M. 1924. Hildesheim 1964.
9. Pauli, J., *Schimpf und Ernst.* 1522. Berlin 1924.
10. Danckert, W., *Unehrliche Leute.* Bern, München 1963, 1979.
11. Erler, A., Friedlosigkeit und Werwolfglaube. *Paideuma* I. 1940.
12. Unruh, G. Chr. V., Wargus. Friedlosigkeit und magisch-kultische Vorstellungen bei den Germanen. *Zeitschrift für Rechtsgeschichte.* Germ. Abt. 74. 1957.
13. Peuckert, W.E., Niedersächsische Sagen. II. Göttingen 1966.
14. Techen, F., *Das Brauwerk in Wismar.* S. 1. 1951.
15. Strong, Stanley, *Romance of Brewing.* Privately circulated 1951.
16. Grässe, Th., *Bierstudien. Ernst und Scherze.* Dresden 1872.
17. Bing, W., Hamburgs Bierbrauerei vom 14. bis zum 18. Jahrhundert. *Zeitschrift des Vereins für hamburgische Geschichte.* XID. 1908.
18. Gülke, Peter, *Mönche / Bürger Minnesinger. Musik in der Gesellschaft des europäischen Mittelalters.* Wien 1980.
19. Sartori, P., *Das Buch von deutschen Glocken.* Berlin 1932.
20. Lippert, E., *Glockenläuten als Rechtsbrauch.* Diss. Heidelbert, Freiburg 1939.
21. Stockmann, D., Deutsche Rechtsdenkmäler des Mittelalters als volksmusikalische Quelle. *Studia Musicologia Academiae Hungaricae.* 15. 1973.
22. Stockmann, D., Die Glocke im Profanengebrauch des Spätmittelalters. *Studia instrumentorum musicae popularis,* III. Stockholm 1974.

23. Stockmann, D., Der Kampf um die glocken im deutschen Bauernkrieg. *Beiträge zur Musikwissenschaft.* 16 Jg. H. 3. 1974.
24. Glade, H., *Erdentiefe-Turmeshöhe. Von Glocken und Glockengießern.* Berlin 1965.
25. Gurjewitsch, A.J., *Das Weltbild des mittelalterlicen Menschen.* München 1978.
26. Duby, G., *Guerriers et paysans, VIIe-XIIe Siécle. Premier essor de l'économie européenne.* Gallimard 1973.
27. Duby, G., *Le Temps des cathedrals. L'art et la société 980-1420.* Gallimard 1976.
28. Sedlmayr, L.K., *Religious poverty and profit economy in Midieval Europe.* London 1978.
29. 阿部謹也「ヨーロッパ, 原点への旅——時間. 空間. モノ——」『社会史研究』I. 1982.

第三章

1. ヘルマン. ハインペル『人間とその現在』阿部謹也訳 未來社 1975.
2. Kriegk, G.L., *Deutsches Bürgertum im Mittelalter.* Frankfurt a. M. 1868.
3. Paul, H., *Deutsches Wörterbuch.* 6. Aufl. Tübingen 1966.
4. Kluge, F., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache.* 19. Aufl Berlin 1963.
5. Schanz, G., *Zur Geschichte der deutschen Gesellenverbände.* Leipzig 1877.
6. Wissell, R., *Des alten Handwerks Recht und Gewohnheit.* 2Bde. Berlin 1929. Neudruck. Hrsg. v. E. Schraepler. Berlin 1971.3 Bde.
7. Stöckle, F., *Fahrende Gesellen. Des alten Handwerks Sitten und Bräuche.* Arena 1980.
8. Nipperdey, T., Verein als soziale Struktur in Deutschland im Späten 18.

und frühen 19. Jahrhundert. *Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19. Jahrhunderts.* Göttingen 1972.

9. Staudinger, H., *Individuum und Gemeinschaft in der Kulturorganisation des Vereins.* 1913.
10. Erhard, H.A., *Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung.* 3 Bde. Magdeburg 1827. Hildesheim 1977.
11. Engelsing, R., *Analphabetentum und Lektüre. Zur Sozialgeschichte des Lesens in Deutschland zwischen feudaler und industrieller Gesellschaft.* Stuttgart 1973.
12. Engelsing, R., *Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800.* Stuttgart 1974.
13. Schelsky, H., *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen.*1963. 田中・阿部・中川訳『大学の孤独と自由』未來社 1970.
14. Tenbruck, F. H., Bildung, Gesellschaft, Wissenschaft. *Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie.* Hrsgv. D. Oberndörfer. Freiburg i.B. 1961.
15. Engelsing, R., *Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel-und Unterschichten.* Göttingen 1973.
16. Heimpel, H., Geschichtsvereine einst und jetzt. In *Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19.* Jahrhundert. Göttingen 1972.
17. Freudenthal, H., *Vereine in Hamburg. Ein Beitrag zur Geschichte und Volkskunde der Geselligkeit.* Hamburg 1968.
18. Heimpel, H., Über Organisationsformen historischer Forschungen in Deutschland. *Historisch Zeitscrift.* Bd. 189.
19. Wattenbach, W., *Das Schriftwesen im Mittelalter.* Leipzig 1896. Graz 1958.
20. Redlich, O., *Die Privaturkunden des Mittelalters.* München 1911（1967）.
21. Siebold, M., Das Asylrecht der römischen Kirche mit besonderer

Berücksichtigung seiner Entwicklung auf germanischen Boden. *Universitas Archiv.* Bd. 36. hist. Abt. Bd. 4. 1930.

22. Henssler, O., *Formen des Asylrechts und ihre Verbreitung bei den Germanen.* Frankfurt a. M. 1954.
23. Blumerincq, A., *Das Asylrecht und die Auslieferung flüchtiger Verbrecher.* 1853.
24. Osenbrüggen, E., *Der Hausfrieden. Ein Beitrag zur deutschen Rechtsgeschichte.* Erlangen 1857.
25. Künssberg, E. Frhr. v., Rechtsbrauch und Kinderspiel. Untersuchungen zur deutschen Rechtsgeschichte und Volkskunde. *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.* Phil. Hist. K1. Jg. 1920 7 Abt.
26. Franenstädt, P., *Blutrache und Todschlagsühne im deutschen Mittelalter.* Leipzig 1881.
27. 平泉　澄　『中世に於ける社寺と社会との関係』大正15年　至文堂.
28. 穂積陳重『復讐と法律』岩波文庫1982.
29. 網野善彦 、『无緣・公界・楽——日本中世の自由と平和——』平凡社1978.
30. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou; village Occitan de 1294 à 1324.* Paris Gallimard 1978.
31. Ariès, P., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nosjours.* Paris 1975.
32. Ariès, P., *L'Homme devant la mort.* Edition du Seuil 1977.
33. Freudenthal, H., *Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch.* Berlin, Leipzig 1931.
34. Krauss, F. G., *Zigeunerhumor. 250 Schnurren, Schwänke und Märchen.* Leipzig 1907.
35. Kanz, H., *Der humane Realismus Justus Mösers.* Rotingen Wuppertal-Kastellann 1971.